Atun Wardatun

Pengantar: Benjamin Keith Crew, *University of Northern Iowa, USA*

Negosiasi Ruang

Antara Ruang Publik dan Ruang Privat

English version is attached

Kritik Feminis Liberal Terhadap Persoalan Kontekstual KHI

PUSAT STUDI WANITA
IAIN MATARAM

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

M A T A R A M

Negosiasi Ruang

Antara Ruang Publik dan Ruang Privat

UNIVERSITY OF NORTHERN IOWA

LUX

1876

™

Cedar Falls

Atun Wardatun

Negosiasi Ruang

Antara Ruang Publik dan Ruang Privat

PUSAT STUDI WANITA
IAIN MATARAM

Negosiasi Ruang Antara Publik dan Privat

Copy right: 2007 Atun Wardatun
Hak cipta dilindungi Undang-undang
All Rights Reserved
Cetakan Pertama, Desember 2007

Alih Bahasa
Sukri Abubakar

Penyunting
Moh. Asyiq Amrulloh

Perancang Sampul
Mn. Jihad

Layout
Genta Press

Penerbit
Pusat Studi Wanita IAIN Mataram
Jl. Pendidikan No. 35 Mataram, NTB.
Telp. 0370-621298 Fax. 625337
Email: pswiainmataram@yahoo.com

ISBN:
978-979-25-6392-4

Dicetak Oleh:
LENGGE Printika
0274-9110864

Kata Pengantar

SALAH satu momen yang paling membahagiakan dalam mendidik adalah ketika seorang murid menjadi guru. Momen tersebut terjadi pada saya ketika Atun Wardatun mempresentasikan tesisnya. Tesis ini adalah buku yang sedang berada di tangan Anda ini. Di dalamnya, Wardatun memaparkan secara apik sejarah Kompilasi Hukum Islam (KHI) Indonesia. Dengan menggunakan sosiologi hukum dari Max Weber danperspektif sosiologi gender dari aliran liberal feminis, dia menantang pembaca untuk terjun dalam kancah penelusuran keadilan gender pada sebuah dunia yang kompleks.

Menurut Weber, tema besar dalam wacana sejarah adalah rasionalisasi. Dalam tradisi hukum, rasionalisasi berarti *formal rationalization* atau kemandirian hukum dari tradisi, agama, dan politik. Problem klasik untuk sistem hukum yang terasionalisasi

secara formal adalah ketegangan antara keadilan prosedural (*procedural justice*) dan keadilan substantif (*substantive justice*). Hukum yang terasionalisasi secara prosedural dapat menghasilkan ketidakadilan substantif. Kecenderungan ini adalah objek kajian hukum kritis (*critical legal studies*)

Sesungguhnya aturan hukum mempunyai sisi yang dapat menindas. Akan tetapi, hukum telah sekian lama menjadi dasar bagi gerakan sosial progresif. Gerakan hak-hak sipil Amerika (*American civil right movement*) secara mendasar adalah sebuah tantangan bagi masyarakat USA untuk meninggalkan prinsip-prinsip hukumnya sendiri. Agenda aliran feminis liberal juga mengupayakan terbangunnya nilai-nilai keseimbangan dan keadilan.

Seseorang tentu saja berhak untuk bertanya apakah perspektif Weberian dan analisis feminisme liberal adalah sebuah bentuk imperialisme budaya yang berbasis nilai-nilai Barat sehingga tidak layak untuk dijadikan perspektif untuk melihat situasi Indonesia. Wardatun merespons dengan baik kritikan tersebut dengan menunjuk prinsip-prinsip keadilan gender dalam Islam, budaya Indonesia, dan KHI. Dia tidak mengambil begitu saja perspektif Weber maupun feminisme Barat tanpa mempertanyakannya. Dia hanya mengaplikasikan prinsip-prinsip itu bersama-sama dengan perspektif budayanya sendiri pada topik bahasannya, sebagai alat untuk meminimalisasi ketidak-adilan gender.

Hukum menciptakan keadilan dan ketidakadilan sekaligus. Wardatun menawarkan harapan bahwa potensi yang menguntungkan dari hukum harus terus digali. Lebih jauh lagi,

buku ini adalah bukti bahwa kita dapat berdiskusi lintas budaya dan afiliasi politik.»

Benjamin Keith Crew
University of Northern Iowa, USA

Prakata Penulis

PERMASALAHAN ruang publik dan privat dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) dapat dianalisis, baik dari sisi konteks maupun teksnya. Dalam studi ini, isu konteks difokuskan pada apakah KHI merupakan salah satu bukti bahwa agama yang notabene merupakan persoalan privat, di Indonesia diperluas menjadi persoalan publik, atau KHI sebenarnya tetap menjadikan agama sebagai persoalan privat, tetapi mendapatkan pengakuan politik dari negara. Sesungguhnya KHI adalah salah satu cara untuk mengekspresikan hubungan umat Islam Indonesia, baik dengan agama maupun negara. Berpijak pada teori dominasi dan sistem hukum versi Weber, KHI dapat dipandang sebagai sebuah usaha untuk mengalihkan dominasi tradisi Islam klasik ke dominasi hukum. Dalam hal ini, wewenang KHI difokuskan pada sistem hukum itu sendiri. *Syari'ah* atau *fiqh* adalah hanya salah satu dari beberapa sumber materiil KHI

karena KHI dianggap juga sebagai tradisi lokal masyarakat Indonesia.

Persoalan tekstual KHI berkenaan dengan rumusan yang secara kaku menetapkan pemisahan ruang publik bagi laki-laki dan ruang privat bagi perempuan. Menurut KHI, laki-laki bertanggung jawab memberi nafkah keluarga, sedangkan perempuan mengurus tugas rumah tangga. Kelalaian perempuan melaksanakan tugas rumah tangga dinilai sebagai ketidak-patuhan, sementara bagi laki-laki yang tidak dapat memenuhi kebutuhan finansial keluarga tidak ada konsekuensinya. Lebih jauh lagi, seorang perempuan bisa melepaskan hak untuk mendapatkan nafkah dari suaminya, jika dia bersedia.

Secara metodologis, studi ini merupakan interpretasi kritis terhadap persoalan kontekstual KHI dan analisis isi terhadap perumusannya. Studi ini menggunakan perspektif feminis liberal untuk menginterpretasi secara kritis konsep dikotomi ruang publik dan privat dalam KHI. Perspektif feminis liberal digunakan karena fokus utama perjuangan feminis liberal adalah upaya melegalkan kesetaraan laki-laki dan perempuan serta mempertimbangkan kebutuhan perempuan bagi perumusan kebijakan publik. Studi ini menggunakan empat konsep feminis liberal untuk membaca dan menguji persoalan ruang publik dan privat, yaitu persamaan hak di depan hukum, persamaan akses dengan perlakuan yang berbeda, individualitas, dan pembedaan ruang publik dan privat.

Studi ini mengungkap kesenjangan yang nyata antara praktek sehari-hari dengan rumusan KHI karena aturan gender di seluruh Indonesia lebih egaliter daripada dikotomi ruang dalam

KHI. Lagi pula, dikotomi ruang tidak mencerminkan kevalidan nilai ajaran Islam yang berdasarkan keadilan dan kesetaraan sebagai landasan pijakan yang terpenting. Kedua alasan itu mengharuskan adanya upaya perbaikan rumusan KHI. Perbaikan tersebut adalah upaya menunjukkan bagaimana hukum Islam dapat menyediakan solusi yang cukup memadai terhadap dinamika masyarakat Indonesia.

Buku ini berasal dari hasil penelitian (tesis) penulis untuk meraih gelar Master of Arts (M.A.) pada program Women's and Gender Studies di University of Northern Iowa USA. Pada awalnya tesis ini direncanakan untuk diterbitkan hanya dalam bahasa Indonesia, tetapi salah seorang profesor yang menjadi pembimbing tesis meminta untuk diterbitkan dalam dwibahasa karena masih minimnya referensi tentang perempuan dan hukum Islam Indonesia untuk dunia Barat. Jadilah tesis tersebut seperti yang ada di tangan pembaca ini agar dapat diakses juga oleh *english-speaking people*.

Buku ini tidak akan ada tanpa dukungan berbagai pihak. Oleh karena itu, lewat kesempatan ini penulis ingin menyampaikan penghargaan untuk mereka. Penulis sampaikan terima kasih kepada Prof. Dr. B. Keith Crew, Prof. Dr. Martha Reineke, dan Dr. Marybeth Stalp atas pengetahuan, ide, dan profesionalisme yang mereka berikan kepada penulis dalam proses penyelesaian tesis. Terima kasih juga penulis sampaikan kepada semua profesor, staf, dan teman-teman (Meeta, Ann, Alim, Daneele, Amanda, dan lain-lain) yang berada pada program Women's and Gender Studies di University of Northern Iowa.

Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada Sherry

Nuss, Jill Mortenson, dan Mimi Zischke, atas kerelaan mereka menyisihkan waktu untuk *proof reading* tulisan ini di sela-sala kesibukan mereka. Khusus kepada Mommy Jill, terima kasih penulis sampaikan atas perannya sebagai "ibu" di saat penulis jauh terpisah dari keluarga. Terima kasih juga penulis sampaikan kepada Sukri Abubakar atas bantuannya untuk alih bahasa. Moh. Asyiq Amrulloh juga berhak menerima *special thanks* karena telah meluangkan waktunya untuk editing edisi Indonesia buku ini.

Terima kasih juga penulis sampaikan kepada Aminef, Fulbright Scholarship, IPS (International Peace Scholarship) dari P.E.O Sisterhood yang telah memberikan beasiswa penyelesaian studi. Untuk PSW IAIN Mataram atas sandangan dananya bagi penerbitan buku ini. Kepada teman-teman PSW IAIN Mataram, Mbak Nikmah, Nurul, Tutik, Mira, Pak Abdun Nasir, dan semuanya yang tidak bisa disebut satu per satu juga penulis sampaikan terima kasih.

Kepada keluarga penulis: Abdul Wahid (suami) dan anak-anak yang sangat penulis cintai (Aqara Waraqain [Aqi], Ara Wali [Awi], dan Aribal Waqy [Abi]), *thanks for always being there for me during my hard times. I know I would never get everything through without their warm love and constant support.* Pengorbanan mereka untuk melewati hari-hari sepi dan memberikan kesempatan kepada penulis untuk mengejar cita-cita patut mendapatkan *two thumbs up*, sesuatu yang tidak semua orang (laki-laki) bersedia melakukannya.

Terima kasih juga penulis sampaikan kepada Ibu dan Bapak penulis, H. M. Saleh Ishaka dan Hj. St. Nurdjannah, atas doa yang terus-menerus mereka panjatkan untuk penulis.

Kepada adik-adikku (Isa, Nur, Wati, dan Zen) semoga buku ini memberikan mereka inspirasi.

Akhirnya, penulis persembahkan buku ini kepada siapa saja yang bercita-cita memberikan "ruang" secara lebih adil untuk perempuan dan laki-laki dan kepada mereka yang ingin mengetahui bahwa keterlibatan penulis pada isu ketidakadilan gender bukan karena penulis adalah seorang perempuan, melainkan karena penulis adalah seorang manusia.»

Pejeruk, Mataram
Musim hujan, Desember, 2007
Atun Wardatun

Daftar Isi

Kata Pengantar iii
Prakata Penulis vi
Daftar Isi x

1. PENDAHULUAN 1
   A. Latar Belakang Studi 1
   B. Masalah Studi 7
   C. Kompilasi Hukum Islam (KHI) Indonesia 12
   D. Definisi Publik dan Privat 18
   E. Mengapa Feminisme Liberal? 20
   F. Metode dan Data 24

2. INDONESIA: DARI ERA KOLONIAL
   SAMPAI ERA REFORMASI 33
   A. Penjajahan: Kesengsaraan Berkepanjangan 34
   B. Indonesia di bawah Bayang-bayang Kolonial 43

C. Hubungan Timbal Balik Islam dan Negara 50
D. Reformasi: Menuju Indonesia Baru 53

3. PERADILAN AGAMA DAN HUKUM ISLAM
DI INDONESIA 58
A. Peradilan Agama: Penegakan Hukum Islam 59
B. Kompilasi Hukum Islam: Fiqh Indonesia? 63
C. Konteks Sosial-Politik KHI 74
D. Formalisasi Hukum Islam di Indonesia:
Islam Politik versus Islam Kultural 80

4. FEMINISME LIBERAL:
PERJUANGAN DALAM SISTEM 84
A.Liberasi Politik: Akar Feminisme Liberal 87
B. Persamaan Hak di Depan Hukum:
Sebuah Langkah Awal 93
C. Retransformasi Feminisme Liberal 104

5. RUANG PUBLIK DAN PRIVAT DALAM KHI 107
A. Agama: Antara Publik dan Privat 107
B. Agama, Negara, dan Keluarga:
Dasar, Alat, dan Tempat Patriarkhi 112
C. Persoalan Gender dalam Isu Publik dan Privat 116
D. Isu Tersisa tentang KHI 126

6. KESIMPULAN 133
A. Diskusi 133
B. Keterbatasan Studi 139

ENGLISH VERSION 141

BIBLIOGRAFI 277
INDEKS 291

1

Pendahuluan

A. Latar Belakang Studi

AKAR penindasan perempuan, menurut penjelasan para feminis liberal, adalah ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan dalam keluarga. Pembagian ruang (menjadi ruang domestik dan publik) berimplikasi pada pembagian tanggung jawab. Laki-laki (suami) diserahi tanggung jawab ekonomi dan diberi kebebasan, sedangkan perempuan (istri) diserahi tanggung jawab (tugas) rumah tangga (ruang domestik) yang secara nyata merendahkan perempuan. Pembagian ini menciptakan akses yang tidak seimbang dan menimbulkan ketergantungan ekonomi bagi perempuan. Pembagian ini juga mengizinkan, memungkinkan, bahkan mendorong kekerasan domestik terhadap perempuan, dan kadang-kadang, membuka peluang bagi langgengnya subordinasi perempuan.

Ironisnya, ketidaksetaraan laki-laki dan perempuan dilanggengkan oleh hukum yang seharusnya menyediakan

keadilan bagi kedua jenis kelamin tersebut. Teori konflik menegaskan bahwa pada dasarnya hukum merendahkan dan memarginalkan beberapa kelompok karena hukum dibuat untuk memenuhi keinginan mereka yang memegang kekuasaan; norma yang dibuat itu merupakan norma para pihak yang sedang berkuasa (Ritzer, 1996: 234). Sebaliknya, teori konsensus sebagai bagian dari teori fungsional memandang bahwa hukum adalah alat untuk menjamin integrasi sosial karena hukum dapat berfungsi memperbaiki segala sesuatu (mengembalikan sesuatu kepada tempatnya) (Ritzer, 1996: 234). *Feminist Legal Theories* (teori hukum berperspektif feminis) atau *feminis jurisprudence* mendukung teori kritik dan mencantumkan perempuan dalam analisis interaksi hukum dan gender. Walaupun teori hukum feminis relatif baru, yaitu muncul sekitar tahun 1970-an dan 1980-an (Weisberg, 1997), pemunculan problematika ketidaksetaraan gender di depan hukum telah lama digaungkan oleh pejuang feminis liberal. Feminis liberal memfokuskan tujuan gerakannya untuk memperoleh pengakuan hukum dan politik bagi perempuan melalui undang-undang yang berlaku, terutama pada perolehan hak suara (hak untuk memilih).

Hukum Perkawinan, misalnya, adalah pembentuk struktur gender yang paling penting dan utama. Kerber dan Dehart menyatakan, "Jika kita ingin memahami sistem gender dalam suatu budaya, aturan perkawinan merupakan tempat untuk memulai" (2004: 55). Sistem gender, sayangnya, memperlakukan perempuan secara tidak berharga daripada laki-laki. Aturan perkawinan, yang mengatur kehidupan

keluarga menjelaskan bahwa perempuan yang ideal menurut budaya adalah perempuan yang selalu bergantung, konsumtif, dan terkurung dalam rumah. Perempuan dimapankan di dalam rumah, sedangkan laki-laki dilegitimasi sebagai pencari nafkah, independen, produktif; dia bebas berpartisipasi dalam kehidupan publik. Sebagai institusi sosial yang utama, keluarga berperan menciptakan dan memelihara pengecualian (*exclusion*) dan pemisahan (*segregation*) perempuan dari dunia publik. Keluarga, bagaimanapun, tidak melakukan hal itu sendirian, tetapi didukung oleh institusi struktur hukum, termasuk hukum perkawinan.

Kompilasi Hukum Islam (KHI) Buku I mengenai perkawinan, misalnya, merumuskan dengan jelas bahwa ruang publik dan sesuatu yang berhubungan dengan nafkah keluarga adalah tanggung jawab laki-laki, sedangkan perempuan mengurus rumah tangga. Rumusan ruang publik dan privat juga dapat ditemukan dalam Undang-Undang No. 1, Tahun 1974, tentang Perkawinan, yang disahkan sebelum KHI. KHI sendiri diterapkan terbatas pada umat Islam melalui Pengadilan Agama, sedangkan Undang-Undang No. 1, Tahun 1974, tentang Perkawinan diterapkan untuk semua penduduk Indonesia tanpa memperhatikan agama. Menurut feminis liberal, pemapanan pembagian tugas secara tegas dalam perkawinan memberi peluang dan melanggengkan penindasan secara struktural terhadap perempuan melalui institusi hukum. Studi ini memanfaatkan perspektif feminis liberal untuk membaca dan menganalisis teks hukum KHI untuk melihat bagaimana laki-laki dan perempuan dilegitimasi

oleh hukum menjadi tidak setara.

Menurut Weisberg, terdapat dua komponen pendekatan hukum feminis: (1) eksplorasi dan kritik terhadap isu-isu teoretis mengenai interaksi antara hukum dan gender, dan (2) aplikasi terhadap analisis feminis dan perspektif pada aturan-aturan hukum yang konkret, seperti hukum mengenai pekerjaan, hukum kriminal, pornografi, kebebasan reproduktif, dan pelecehan seksual, dengan tujuan utama untuk mengefektifkan reformasi terhadap aturan hukum yang berlaku (Weisberg, 1997: xviii). Kedua komponen teori hukum feminis tersebut juga ditemukan dalam pendekatan teoretis dan praktis feminis liberal. Bagi feminis liberal, hukum tidak menyiapkan perlakuan dan akses yang seimbang bagi kedua gender; oleh karena itu, hukum harus direformulasi untuk mengupayakan kesetaraan gender.

Isu pembedaan ruang publik dan privat merupakan agenda feminis yang cukup besar. Walaupun perempuan saat ini mempunyai banyak kesempatan untuk mendapatkan pendidikan yang lebih tinggi dan untuk menempati "posisi laki-laki", seperti dokter, direktur, tentara, dan lain-lain, pembagian ruang publik dan privat dalam keluarga masih menciptakan halangan tersendiri bagi perempuan untuk secara penuh ikut serta dalam sektor publik jika dibandingkan dengan laki-laki. Rubin menjelaskan, "Meskipun ada keluarga yang sudah membagi banyak tugas rumahan kepada suami, istri masih memikul tanggung jawab penuh mengatur kehidupan keluarga. Laki-laki mungkin saja membantu memasak makanan ringan untuk kebutuhan sehari-hari, tetapi

perempuan hampir dipastikan sebagai pihak yang merencanakannya" (1994: 89). Oleh karena itu, tanggung jawab keluarga menjadi beban ganda bagi perempuan. Ketika suami dan istri telah sama-sama bertanggung jawab bagi perekonomian keluarga, pembagian ini ternyata tidak menjamin bahwa istri akan bebas dari atau kurang bertanggung jawab pada peran tradisional mereka sebagai ibu rumah tangga.

Pembagian yang tegas terhadap sektor publik dan privat membawa masalah bagi institusi perkawinan sendiri. Menekankan laki-laki sebagai pencari nafkah dan perempuan sebagai penjaga rumah memicu ketidakseimbangan kekuasaan terhadap kedua kelompok tersebut; konsekuensinya, hal itu menimbulkan dampak negatif terhadap kehidupan keluarga. Coltrane (2003: 252), dalam penyelidikannya tentang 20 pasangan kelas menengah yang mempunyai anak-anak kecil, mengungkapkan bahwa aspirasi karier yang gagal atau keinginan mencapai status tertentu bagi para istri dalam pekerjaan mempengaruhi keseimbangan dinamika perkawinan dan membantu menjelaskan mengapa sebagian istri berkeinginan untuk mendorong sedikit lebih keras mengubah pembagian tugas rumah tangga. Penemuan Coltrane menjelaskan bahwa dampak dari pembagian tugas suami dan istri bukan hanya sekadar mengenai dukungan finansial, tetapi juga terkait dengan aktualisasi diri dan prestasi perempuan itu sendiri.

Melanggengkan peran gender mendorong perlakuan yang tidak seimbang kepada laki-laki dan perempuan; salah

satu wujudnya adalah pemisahan kerja (*job segregation*). Worley dan Vannoy (2001) menyebutkan bahwa alasan prinsipil terjadinya pemisahan kerja adalah kepercayaan masyarakat tertentu bahwa kebutuhan finansial bagi perempuan secara alamiah harus didukung oleh laki-laki. Peran gender yang bersifat tradisional - laki-laki sebagai pencari nafkah dan perempuan sebagai ibu rumah tangga - berasal dari kepercayaan perbedaan biologis laki-laki dan perempuan. Karena laki-laki diyakini tercipta secara alamiah sebagai orang yang kuat, pemberani, lebih agresif, dan kurang bisa mengasuh dibandingkan perempuan, laki-laki bertanggung jawab terhadap nafkah keluarga, sedangkan perempuan bertanggung jawab untuk urusan rumah tangga. Oleh karena itu, ketika perempuan memasuki lapangan kerja, dia menerima perlakuan berbeda dari majikannya. Pengurungan perempuan dalam rumah tangga berakibat terbatasnya kekuasaan, hak ekonomi, dan pemenuhan kebutuhan fisik dan psikologis mereka. Bose dan Whalley menyatakan bahwa pemisahan jenis kelamin dalam lapangan kerja merupakan salah satu cara untuk memperlakukan mereka (laki-laki dan perempuan) secara berbeda dan turut memapankan stereotip mengenai karakteristik yang berhubungan dengan "pekerjaan" laki-laki dan perempuan (seperti keahlian, cita-cita, dan pengalaman). Hal itu mengakibatkan kurangnya peng-hargaan terhadap keahlian dan kemampuan perempuan" (2001: 235). Maume (2001) menegaskan bahwa pemisahan pekerjaan meningkatkan intensitas konflik antara pekerjaan dan keluarga lebih bagi perempuan daripada bagi laki-laki. Jadi,

pembagian ruang publik dan privat bukan hal yang remeh, tetapi merupakan faktor yang sangat penting dalam melanggengkan ketidaksetaraan gender yang memiliki pengaruh negatif, terutama bagi perempuan.

B. Masalah Studi

Pada kenyataannya, perbedaan implikasi perkawinan bagi laki-laki dan perempuan yang ditemukan dalam kehidupan sehari-hari tercantum dalam undang-undang. KHI, misalnya, memperlihatkan dan menghidupkan perbedaan implikasi perkawinan dengan memformulasikan bahwa ruang publik sebagai dunia laki-laki dan privat sebagai dunia perempuan. Analisis lebih jauh terhadap hukum ini mengungkapkan ekspektasi ideologis masyarakat terhadap perempuan Indonesia dalam keluarga. Pada saat yang sama, ditemukan bahwa pikiran patriarkhi memang menjadi basis bagi formulasi hukum. Karena teks hukum merupakan artifak budaya, pemahaman terhadap teks hukum juga mengindikasikan betapa budaya masyarakat tertentu mempengaruhi teks hukum.

Pertanyaan-pertanyaan studi ini adalah (1) bagaimana KHI Indonesia bersangkut-paut dengan kondisi sosial, yakni, bagaimana KHI menciptakan, mengembangkan, dan melanggengkan peran gender melalui peraturan publik versus privat bagi perempuan dan laki-laki dalam keluarga dan bagaimana formulasi KHI diciptakan dan dibentuk oleh latar sejarah, sosial, politik, dan agama di Indonesia dan (2) bagaimana teori feminis liberal membaca, menguji,

menganalisis, dan mengkritisi teks hukum KHI yang menunjukkan dikotomi yang tajam antara ruang publik dan privat bagi laki-laki dan perempuan.

Perspektif feminis liberal menarik untuk dipakai sebagai pisau analisis terhadap ketidakseimbangan hukum perkawinan di Indonesia karena feminis liberal sangat serius menaruh perhatian terhadap kehidupan keluarga dan kontribusi sistem hukum terhadap penindasan perempuan. Studi ini (penulis) mengadopsi teori feminis liberal untuk mengkritisi teks KHI dan menguraikan ekspektasi ideologis terkait dengan peran dan ketidaksetaraan gender yang tercantum dalam teks-teks tersebut. Penulis juga mengkaji bagaimana teori feminis liberal menawarkan pemecahan masalah ketidaksetaraan gender.

Di samping meneropong teks-teks dalam KHI, studi ini juga menganalisis kondisi kontekstual penyusunan KHI. Pembicaraan mengenai isu publik dan privat KHI tidak semata-mata dibatasi pada isu gender pada teks KHI, tetapi juga diperluas ke isu politik yang menggambarkan konteks terbentuknya KHI. Konteks KHI yang dibicarakan dalam penelitian ini adalah untuk mengklarifikasi apakah KHI dapat dengan mudah diklaim sebagai perluasan hukum agama, yang notabene bersifat personal (privat), pada sektor publik dalam konteks Indonesia.

Pembicaraan mengenai ruang publik dan privat agama berhubungan dengan isu sekularisasi dan atau rasionalisasi dari teori Weber. Menurut teori Weber, sekularisasi adalah syarat yang menjamin rasionalisasi sistem hukum, termasuk

hukum Islam (Crone, 1999). Jika sekularisme merupakan prasyarat bagi rasionalisasi, lalu "rasionalisasi hukum" dalam pengertian ini adalah "rasionalisasi formal". *Extralegal factors* 'faktor-faktor di luar hukum', seperti isu-isu moral, agama, sosial, dan politik, tidak seharusnya menentukan sistem hukum. Pertanyaan yang harus diajukan adalah apakah mungkin bagi hukum Islam untuk menjadi rasional secara formal mengingat faktor agama sangat inheren pada hukum Islam itu sendiri (Crone, 1999). Lebih jauh, menurut Crone (1999), tidak terdapat satu sistem hukum yang secara penuh bisa dikategorikan sebagai rasional formal karena sistem hukum selalu berhubungan dengan faktor eksternal. Pada dasarnya KHI merupakan usaha untuk merasionalisasi tradisi Islam secara formal karena pembentukan KHI itu sendiri adalah sebuah upaya untuk menjamin penyeragaman keputusan bagi kasus-kasus yang serupa oleh para hakim Pengadilan Agama. Penyeragaman keputusan akan menciptakan kepastian hukum di antara umat Islam. Selanjutnya, KHI dipergunakan sebagai proses untuk mengubah otoritas hukum tradisional dari para hakim ke otoritas sistem hukum itu sendiri, yakni otoritas KHI, sehingga para hakim dapat memperlakukan kasus yang serupa dengan cara yang sama *(treat alike cases alike)*. Namun, sebagai proses langkah awal, materi hukum KHI masih mengandung beberapa permasalahan terutama yang berkaitan dengan isu hubungan antaragama dan bias gender.

Rumusan salah satu pasal dalam KHI membagi ruang secara kaku bagi laki-laki dan perempuan. Laki-laki diserahi tanggung

jawab finansial (pencari nafkah), sedangkan perempuan dimapankan sebagai penjaga rumah. Ironisnya lagi, KHI tentang perkawinan menyatakan bahwa perempuan dapat menerima dan memperoleh nafkah dari suaminya hanya ketika taat kepada suami. Dalam hal ini, ketaatan berarti mengerjakan tugas-tugas perempuan sebagai pekerja rumah tangga. Ketika perempuan malas, enggan, atau gagal melaksanakan tugas secara sempurna, hal tersebut dapat menjadi alasan bagi suami untuk menghentikan pemberian nafkah (dukungan finansial) secara temporer sampai perempuan dapat memenuhi tugas mengurus rumah tangga kembali.

Kegagalan melakukan tugas rumah tangga oleh perempuan dinamai dengan *nusyuz* (ketidakpatuhan) dalam KHI, sedangkan kegagalan laki-laki untuk menyiapkan dukungan finansial tidak ada konsekuensinya. Dalam al-Qur'an, sebagai sumber pertama ajaran Islam, tidak ada satu teks pun yang menunjukkan *nusyuz* sebagai ketidak-patuhan perempuan saja, malahan dalam Qs. al-Nisa' (4): 128 disebutkan *nusyuz* laki-laki. Dengan demikian, *nusyuz* sebenarnya berarti ketidakpatuhan kedua kelompok tersebut, istri dan suami. Berhubungan dengan ketidakpatuhan ini, al-Qur'an sebenarnya menegaskan bahwa kedua kelompok tersebut harus berkomunikasi satu sama lain dan melakukan introspeksi diri. Al-Qur'an tidak pernah membahas pemotongan dukungan finansial sebagai konsekuensi mengabaikan tugas rumah tangga. Oleh karena itu, KHI, kadang-kadang, tidak merepresentasikan kemurnian ajaran Islam itu sendiri karena KHI dihasilkan dari interpretasi patriarkhi.

KHI juga bertendensi untuk menggeneralisasi keluarga Indonesia dalam pola kekerabatan patrilineal dan perempuan Indonesia sebagai pengurus rumah tangga, padahal terdapat banyak ragam budaya yang terdapat di Indonesia, seperti Minangkabau yang mempunyai pola kekerabatan matrilineal. Demikian juga, beberapa daerah di Indonesia memiliki pola kekerabatan bilateral. Robinson (2002), melalui penelitiannya tentang peraturan gender di Indonesia, menyimpulkan bahwa penyeragaman aturan Orde Baru mengenai peran gender sebenarnya menyembunyikan perbedaan pola relasi gender dan ideologi gender yang ditemukan di seluruh nusantara. Banyak kebijakan publik pada masa Orde Baru yang bermaksud mementingkan posisi perempuan menjadi ibu rumah tangga. Koning dkk. (2000) mengungkapkan bagaimana sebenarnya kehidupan perempuan Indonesia dalam rumah tangga dan keluarga serta menjelaskan ideologi dan tingkah laku yang beragam mengenai peran gender di Indonesia. Menurut Koning dkk., pembagian yang tegas antara ruang publik dan privat yang dirumuskan dalam KHI tidak merepresentasikan ideologi semua perempuan Indonesia karena kadang-kadang ada tingkah laku dan praktek sehari-hari yang menunjukkan sebaliknya.

Wolf (1992) melakukan penelitian mengenai gender, kedinamisan rumah tangga, dan industrialisasi pedesaan di Jawa. Dia menemukan bahwa pekerjaan dan keluarga, peran gender pada salah satu pulau yang terbesar di Indonesia, yaitu Jawa, seakan-akan sesuai dengan ideologi gender tradisional, tetapi kedinamisan masyarakat Jawa saat ini mendesak pola

hubungan baru antara pekerjaan dan keluarga serta ideologi baru mengenai peran kedua jenis kelamin.

C. Kompilasi Hukum Islam (KHI) Indonesia

KHI adalah hukum keluarga yang digali dari ajaran-ajaran dan nilai Islam yang diterapkan bagi umat Islam Indonesia. Posisi KHI, khususnya Buku I tentang Perkawinan di Indonesia, merupakan "hukum tambahan". Sejak tahun 1974, Indonesia sebenarnya telah melakukan unifikasi hukum perkawinan, yang bernama Undang-Undang Nomor 1, Tahun 1974, tentang Perkawinan. Undang-undang ini diterapkan untuk semua penduduk Indonesia tanpa memperhatikan agama dan etnis. Akan tetapi, karena pada kenyataannya Indonesia memiliki banyak agama, Pasal 2 (1) menegaskan bahwa jika terdapat aturan khusus menurut agama tertentu, aturan dari agama tersebut berlaku bagi pengikutnya. Karena hukum keluarga adalah bagian hukum Islam yang dapat diberlakukan di Indonesia, umat Islam berpikir (juga didukung oleh negara) bahwa penting bagi umat Islam untuk memiliki hukum Islam yang spesifik sebagai aturan pelaksana untuk mengimplementasikan undang-undang ini karena undang-undang ini sendiri masih sangat umum. Peraturan spesifik bagi umat Islam dikumpulkan di dalam sebuah buku yang dinamakan KHI. KHI ini dibagi menjadi tiga buku. Buku I mengenai perkawinan dan perceraian. Buku II berisi kewarisan, wasiat, dan hibah. Buku III memuat perwakafan, yaitu sumbangan keagamaan yang berhubungan dengan tanah milik pribadi dan dijaga untuk

dimanfaatkan bagi kemaslahatan bersama serta dilarang untuk menggunakannya bagi kepentingan lain atau mendisposisikannya di luar tujuan kemaslahatan tersebut.

Berkenaan dengan hukum keluarga, Indonesia memiliki dua peradilan, yakni peradilan umum dan peradilan agama. Dalam peradilan agama diterapkan hukum keluarga Islam. Karena peradilan agama dikhususkan untuk persoalan umat Islam, pada studi ini digunakan istilah "peradilan Islam" sebagai pengganti peradilan agama untuk mengeliminasi kebingungan dari keumumnan arti kata "agama". Pengikut agama lain mendatangi peradilan umum untuk mengurus persoalan keluarga mereka. Di peradilan Islam, hakim menggunakan KHI untuk memutuskan perkara umat Islam yang bekaitan dengan hukum keluarga. Secara formal (*de jure*) KHI bukan aturan konstitusional karena tidak disahkan oleh dewan legislatif. KHI berlaku hanya dengan Instruksi Presiden (No. 1/1991). Oleh karena itu, para hakim sebenarnya secara *de jure* (formal) tidak terikat dengan KHI untuk keputusan mereka. Mereka dapat membuat keputusan sendiri atau berdasarkan jurisprudensi. Namun, secara faktual (*de facto*) KHI telah menjadi pedoman para hakim di peradilan Islam untuk menangani perkara keluarga umat Islam agar mengurangi kontradiksi keputusan di antara peradilan Islam di seluruh daerah. Penelitian yang dilakukan oleh Departemen Agama RI menemukan bahwa 100 % hakim Pengadilan Agama secara implisit menggunakan KHI sebagai dasar keputusan mereka dan 75 % dari mereka menggunakannya secara eksplisit (Kompas, 11 Oktober 2004).

Walaupun bukan negara Islam, Indonesia dalam kenyataannya didiami oleh mayoritas penduduk beragama Islam dan dilaporkan sebagai negara muslim terbesar di dunia. Menurut sensus penduduk terakhir, negara yang total penduduknya kira-kira 220 juta, 85 % beragama Islam. Jika lebih dari setengah total jumlah penduduk adalah perempuan, maka perempuan muslim diperkirakan berjumlah lebih dari 110 juta dari total penduduk, jumlah yang besar, bahkan lebih besar dibandingkan penduduk negara-negara Asia Tenggara.

Pemahaman keagamaan kebanyakan penduduk Indonesia sangat dipengaruhi oleh mazhab Syafi'i (w.820), salah satu mazhab sunni moderat. Karena keterbatasan dan hambatan bahasa dan kurang kritis memahami agama, mayoritas umat Islam mengikuti ajaran Syafi'i atau, kadang-kadang, mengikuti beberapa mazhab sunni lain (Hanafi, Maliki, dan Hanbali) secara *taken for granted*, menerimanya sebagai hukum Islam yang valid. Kebanyakan umat Islam tidak memiliki kemampuan yang memadai untuk membedakan antara *syari'ah* (ajaran agama yang diwahyukan oleh Tuhan, yang bersifat absolut, tidak dapat ditantang, dan tidak dapat diubah) dan *fiqh* (produk pemikiran [*ijtihad*] yang bersifat relatif, tidak pasti, dan dapat berubah demi memenuhi kebutuhan dan kemaslahatan manusia). Pengalaman dan kehidupan sehari-hari meng-indikasikan bahwa memang *fiqh* atau interpretasi Islam lah yang secara luas dipraktekkan, khususnya dalam konteks hubungan laki-laki dan perempuan. Kegagalan membedakan antara *syari'ah* dan *fiqh* menyebabkan keteguhan pertahanan ulama Islam, yaitu menolak

menginterpretasi kembali hukum Islam walaupun mereka yakin bahwa hukum Islam pada dasarnya adalah fleksibel. Keengganan untuk merevisi hukum Islam terkait dengan isu gender dipersulit oleh kenyataan bahwa agama lebih banyak dipahami dan dipraktekkan sebagai tindakan untuk memuaskan Tuhan daripada usaha menegakkan dan mengembangkan rasa kemanusiaan.

Penelitian mengenai hukum Islam Indonesia yang dilakukan oleh Hooker (1984) menelusuri sejarah hukum Islam dan peradilan agama di Indonesia sejak zaman kolonial hingga Orde Baru. Hooker menemukan bahwa implementasi hukum Islam di Indonesia diliputi oleh ketegangan antara agama dan sekularisme dan betapa pada satu sisi umat Islam tidak dapat memaksakan sistem hukum Islam, sedangkan pada sisi yang lain, mereka dapat menghalangi bentuk hukum radikal yang mengancam prinsip-prinsip *fiqh* (Hooker, 1984: 271). Kadang-kadang, sekularisme di Indonesia lebih banyak mengenai desakralisasi dan reaktualisasi agama daripada pengurangan/penyusutan agama itu sendiri. Berger (1973) mengategorikan sekularisasi menjadi dua macam: sekularisasi struktural, yakni menarik agama dari institusi sosial, dan sekularisasi subjektif, yaitu mengambil agama dari kesadaran budaya dan personal. Kedua kategori sekularisasi versi Berger tersebut sesungguhnya tidak terjadi di Indonesia jika KHI dijadikan sebagai contoh kasus. Namun, karena hanya hukum keluarga Islam yang diterapkan di Indonesia, kasus KHI dapat dipandang sebagai usaha untuk menjaga hukum Islam di bidang privat (keluarga) yang diproteksi oleh negara (publik).

Kesimpulan tersebut tidak secara simplistis mengklaim bahwa dengan KHI hukum Islam di Indonesia telah dipaksakan diperluas memasuki sektor publik.

Pemahaman *fiqh* yang mengabaikan aspirasi dan pengalaman perempuan mewarnai kebanyakan undang-undang di Indonesia, sebagaimana yang terjadi pada kasus KHI. Jawad (1998) mengatakan bahwa status hukum perempuan muslim dalam institusi perkawinan menurut al-Qur'an (firman Tuhan) dan hadis (kata-kata, perbuatan, dan penetapan Nabi) sama dengan laki-laki. Sebaliknya, *fiqh*, sebagai interpretasi patriarkhi, membuat posisi perempuan lebih rendah dalam keluarga. Hibri (1982) berpendapat bahwa feminis muslim mendefinisikan gerakan mereka dengan maksud menginterpretasi ulang pemahaman patriarkhi mengenai posisi perempuan dalam Islam. Feminis muslim menawarkan wacana tandingan tentang bagaimana Islam menempatkan perempuan, khususnya dalam rumah tangga mereka. Walther (1981) menjelaskan bahwa representasi perempuan dalam sejarah Islam, budaya dan hukum, dan interpretasi patriarkhi al-Qur'an dan hadis adalah akar perlakuan yang tidak seimbang terhadap perempuan dalam Islam. Oleh karena itu, menemukan akar masalah ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan akan berguna dalam mengembangkan perspektif baru tentang pola relasi antara laki-laki dan perempuan.

Riffat Hasan dan Fatimah Mernissi, dua orang feminis muslim ternama, mempunyai pengaruh besar terhadap wacana gender di Indonesia. Hassan memfokuskan

analisisnya pada al-Qur'an sebagai sumber pertama hukum Islam, Mernissi menguji ulang kesahihan hadis untuk membuktikan bahwa hukum Islam sangat dipengaruhi oleh bias patriarkhi. Pertanyaan pertama yang Hassan ajukan adalah persamaan hak antara laki-laki dan perempuan dan bagaimana al-Qur'an sebagai sumber pertama berbicara tentang perempuan. Dia berasumsi bahwa keterpurukan kondisi perempuan disebabkan oleh akar teologi (Hassan, 1990: 49). Oleh karena itu, analisis al-Qur'an sangat penting dan relevan untuk menemukan solusi terhadap masalah perempuan. Hassan (1990) ingin menyiapkan interpretasi baru untuk mendekonstruksi interpretasi lama yang didominasi oleh bias patriarkhi. Contohnya, tradisi Islam mempercayai bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam walaupun tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an yang menjelaskan demikian. Sejarah penciptaan Hawa diambil dari Kitab Kejadian dan dimasukkan ke dalam hadis (Milstead, 1990: 18). Pola analisis ini membangun kerangka (*framework*) atau paradigma teologi feminis dalam Islam. Di samping itu, Hassan (1990) menguraikan bahwa dengan menyatakan perempuan dan laki-laki diciptakan dari manusia yang sama sebagaimana disebutkan oleh al-Qur'an sebagai *nafs wâhidah* (satu jiwa), gagasan bahwa laki-laki dan perempuan secara biologis berbeda dapat ditentang. Dia berasumsi bahwa jika sejak awal Tuhan menciptakan laki-laki dan perempuan secara setara, seharusnya tidak ada praktek diskriminasi terhadap mereka dalam kehidupan sosial karena hal itu bertentangan dengan rencana Tuhan untuk menempatkan mereka pada

posisi yang sama.

Investigasi historis adalah inti penyelidikan Mernissi (1991) untuk memperoleh informasi yang jelas tentang kehidupan Muhammad dan juga tentang sejarah Islam setelah Muhammad meninggal. Mernissi, dengan latar belakang sosiologinya, menggunakan analisis sosial sebagai *framework* untuk mengkritik sejarah. Satu hal penting dari Mernissi adalah bahwa ternyata hadis misoginis tidak merepresentasikan apa yang Nabi Muhammad sabdakan, tetapi hanya berdasarkan pada kepentingan personal perawinya. Ketidakpercayaannya terhadap hadis misoginis memotivasi Mernissi untuk melakukan investigasi terhadap sejarah dan metodologi transmisi hadis. Selanjutnya, dia mengusut secara ilmiah tentang siapa, di mana, kapan, mengapa, dan kepada siapa hadis tertentu ditransmisikan (Mernissi, 1991). Dia merasa yakin bahwa terdapat kondisi subjektif yang terdapat dalam hadis-hadis itu.

Jika pandangan para feminis muslim tersebut menjadi pertimbangan dalam menyusun undang-undang seperti KHI, maka sesungguhnya bias gender dalam KHI dan undang-undang (hukum keluarga) di negara muslim pada umumnya dapat diminimalisasi, bahkan dihilangkan sama sekali.

D. Definisi Publik dan Privat

Tidak ada kesepakatan tentang definisi publik dan privat. Namun, secara umum sebagaimana yang dikatakan oleh Motiejunaite (2005), para feminis mengartikan wilayah publik sebagai kehidupan sosial maupun politik yang bisa

mendapatkan campur tangan pemerintah. Sebaliknya, wilayah privat adalah kehidupan keluarga yang tidak diintervensi oleh aturan-aturan negara maupun pemerintah. Di dalam *Dictionary of Social Science*, sebagaimana dikutip oleh Kadivar (2003), privat merujuk pada sesuatu yang disembunyikan oleh seseorang karena sifatnya yang personal, sedangkan publik berarti wilayah atau sesuatu yang berada dalam kekuasaan negara yang setiap orang mempunyai hak untuk mengaksesnya. Kedua definisi itu menjelaskan bahwa hal yang membedakan publik dan privat adalah bahwa publik memungkinkan terciptanya sebuah interaksi atau pergaulan yang lebih terbuka, sedangkan privat adalah sebuah wilayah di mana interaksi lebih bersifat tertutup.

Untuk kebutuhan studi ini, kata privat diartikan sebagai kehidupan keluarga yang selalu *dilengketkan* dengan kehidupan perempuan dan biasanya membatasi akses perempuan terhadap kegiatan-kegiatan sosial, politik, maupun ekonomi. Publik sebagai lawan kata dari privat didefinisikan sebagai kehidupan di luar kehidupan keluarga yang notabene menjadi milik laki-laki sehingga memberikan mereka kesempatan lebih banyak daripada perempuan, baik secara kuantitatif maupun kualitatif, untuk menikmati kehidupan sosial, kemandirian ekonomi, maupun keterlibatan politik.

Definisi tersebut di atas tidak dimaksudkan untuk membuat sebuah definisi yang paling jelas dan benar tentang wilayah publik dan privat, tetapi sebagai sebuah upaya untuk lebih mudah mengerti apa sebenarnya isu pokok yang dibincangkan dalam studi ini.

E. Mengapa Feminisme Liberal?

Feminisme liberal adalah feminisme yang pertama kali muncul mempertanyakan perbedaan perlakuan terhadap laki-laki dan perempuan dalam masyarakat. Feminisme liberal menyatakan bahwa masyarakat memperlakukan perempuan secara berbeda karena perbedaan bentuk biologis walaupun perbedaan biologis tidak dapat membuktikan bahwa perempuan lebih rendah daripada laki-laki (Lorber, 2001). Sebagai bagian *first wave feminism* (1880an-1920), feminisme liberal menyuarakan tuntutan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Feminisme liberal juga merupakan salah satu bentuk gender feminis yang berjuang menyetarakan status perempuan dan laki-laki melawan struktur atau aturan sosial gender yang tengah berlaku (Lorber, 2001: 9).

Feminisme liberal pertama-tama berusaha untuk mengkaji, lalu mengubah sistem hukum untuk menghasilkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Menurut sejarah, feminisme liberal dibentuk ketika perempuan tidak mempunyai hak untuk memilih dan atau mewarisi harta milik secara hukum. Perempuan tidak memiliki hak ekonomi dan hak politik. Oleh karena itu, target feminisme liberal adalah memperoleh pengakuan hukum bagi perempuan yang diasumsikan sebagai langkah awal bagi terciptanya independensi ekonomi dan keterlibatan politik perempuan.

Perlakuan yang berbeda terhadap laki-laki dan perempuan membentuk stereotip gender dan devaluasi bagi perempuan. Perempuan diharuskan memiliki pekerjaan dan posisi yang berbeda dengan laki-laki, yang biasanya lebih

rendah dan kurang bernilai. Akibatnya, perbedaan juga mendorong diskriminasi. Karena diskriminasi, perempuan banyak menghadapi hambatan dalam keluarga dibandingkan laki-laki ketika mengejar karier (Coltrane, 2004). Perempuan dapat melihat jalan untuk ditempuh, tetapi jalan itu tidak dapat dilalui karena adanya halangan kultural dan struktural.

Meskipun feminisme liberal telah memberikan kontribusi yang begitu penting dalam memperjuangkan kesetaraan gender, kritik dan tantangan tetap ada, khususnya berkenaan dengan isu *Equal Rights Amandement* (ERA). Menurut Eisenstein, reformasi hukum yang diusulkan oleh feminisme liberal tidak jelas dan bertentangan. ERA, misalnya, menentang pernyataan-pernyataan yang didasarkan pada ideologi patriarkhi, tetapi tidak mempermasalahkan organisasi patriarkhi yang memang nyata beroperasi dalam kehidupan sehari-hari (1981: 234). Feminisme liberal memfokuskan diri lebih pada level struktural, seperti sistem hukum, dibandingkan level kultural. Hal ini bertentangan dengan perjuangan para feminis yang beraliran radikal, seperti Audre Lorde. Feminisme radikal tidak akan berjuang untuk kesetaraan gender dalam sistem karena melakukan hal itu tidak akan pernah memberikan solusi bagi permasalahan perempuan. "Senjata seorang tuan tidak pernah akan membongkar/menghancurkan rumah tuan itu sendiri" (Lorde, 1983). Lorde lebih suka bekerja di luar sistem atau paling tidak menyatukan gerakan di dalam dan di luar sistem.

Isu persamaan hak di depan hukum berdasarkan pada isu hak individu dan harga diri perempuan. Individualitas

sebagaimana ditegaskan oleh feminisme liberal tidak sama dengan egoisme yang tidak menghormati harga diri orang lain. Individualitas yang dimaksud di sini lebih bermakna kebebasan otonomi diri, yakni setiap kepentingan individu harus dapat dipertimbangkan bagi pembentukan kebijakan publik untuk dirinya dan tidak semata sebagai alat demi kepentingan orang lain (Nussbaum, 1999). Kepentingan individu harus dinegosiasikan dengan kepentingan komunitas. Demikian juga, tidak seorang pun harus dikorbankan hanya demi kepentingan orang lain.

Memberikan hak yang sama kepada laki-laki dan perempuan di tempat kerja, mengijinkan perempuan berpolitik, menyiapkan pendidikan dan kesempatan karier, membagi hak asuh anak dan tugas rumah tangga, dan membuka banyak akses dan menyediakan pelayanan reproduktif bagi perempuan merupakan langkah-langkah yang feminisme liberal tawarkan untuk menghapus ketidaksetaraan gender (Lorber, 2001). Ringkasnya, menurut feminisme liberal, tidak ada alasan untuk mendiskriminasi laki-laki dan perempuan; mereka harus diperlakukan sama di depan hukum. Feminisme liberal menawarkan program *affirmative action* (tindakan khusus) untuk meminimalisir ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan (Lorber, 2001). Program *affirmative action* ini dapat mendorong perempuan sebagai kelompok yang dirugikan untuk dapat berpartisipasi dalam sektor publik. Namun, sebagian orang mengkhawatirkan bahwa pengaruh *affirmative action* dapat memutarbalikkan diskriminasi (Reskin, 2003). Pemutar-

balikkan diskriminasi sering menjadi alasan untuk tetap melakukan pembatasan gerak perempuan dalam rumah tangga karena masyarakat merasa khawatir perempuan akan menyalahgunakan kekuasaannya untuk merendahkan laki-laki. Oleh karena itu, institusi patriarkhi, seperti hukum, selalu melanggengkan pembatasan yang cukup signifikan antara ruang publik untuk laki-laki dan ruang domestik untuk perempuan.

Perjuangan melawan pembagian ruang publik dan privat tentunya bukan berarti menghapus sama sekali pemisahan ruang publik dan privat karena feminisme liberal memandang bahwa pemisahan tersebut masih penting untuk memelihara privasi perempuan dan keluarga. Feminisme liberal mengusulkan pembagian kekuasaan antara kedua jenis kelamin, baik pada ruang privat maupun ruang publik. Pembagian kekuasaan bagi kedua jenis kelamin tersebut penting karena siapa pun pihak dalam keluarga yang memiliki akses struktural yang lebih besar selalu lebih banyak memiliki kekuasaan dalam hubungan perkawinan, misalnya kekuasaan untuk menentukan keputusan dan melakukan kontrol (Orbuch dan Timmer, 2001). Oleh karena itu, mengkritisi pembagian ruang publik dan privat tidak semata terfokus pada isu melawan pembagian kekuasaan itu, tetapi lebih berkonsentrasi pada mencari solusi akan pengaruh negatif dari pembagian tersebut bagi kehidupan perempuan. Pada akhirnya, upaya ini bertujuan membentuk relasi gender yang lebih manusiawi.

Dengan mempertimbangkan perspektif feminisme liberal tentang kesetaraan hukum, individualitas versus

komunalitas, dan pembedaan ruang publik dan privat sebagaimana yang didiskusikan di atas, pandangan feminisme liberal dapat dipakai sebagai pisau analisis bagi isu pemisahan ruang publik dan privat dalam KHI. Pemilihan pandangan feminisme liberal dalam penelitian ini tidak dimaksudkan sebagai satu-satunya cara untuk mengkritisi dan menganalisis isu dikotomi ruang, tetapi hanya sebagai tawaran alternatif tentang bagaimana menggunakan perspektif feminisme untuk melihat isu dikotomi ini. Penggunaan perspektif feminisme liberal dalam studi ini dapat memberikan kontribusi meskipun memiliki keterbatasan sebab teori apa pun selalu tidak memadai untuk memberikan satu-satunya jawaban yang valid bagi isu tertentu.

F. Metode dan Data

KHI, sebagaimana dikatakan sebelumnya, memformulasi pembedaan ruang publik dan privat pada Bab XII, khususnya Pasal 79, 80, 83, dan 84. Teks hukum tersebut menjadi data studi ini dan dianalisis menurut pandangan feminis liberal karena feminis liberal memfokuskan analisisnya untuk memperoleh akses yang seimbang antara laki-laki dan perempuan dalam keluarga melalui perlakuan yang sama di depan hukum. Proses analisis terhadap konteks KHI menggunakan teori Weber mengenai rasionalisasi dan dominasi hukum untuk menginterpretasi secara kritis isu-isu kontekstual KHI. Dengan menggunakan metode interpretasi kritis, studi ini tidak hanya menguji makna teks tersebut dan pengaruhnya terhadap ketidaksetaraan gender, tetapi juga

hendak menemukan mengapa teks-teks tersebut diformulasikan dan menjadi mapan sebagai sebuah aturan hukum, serta bagaimana teks-teks tersebut beroperasi menghidupkan terus-menerus ketidaksetaraan gender.

Menempatkan KHI tentang perkawinan sebagai objek analisis melalui lensa feminis dalam penelitian ini adalah sangat penting karena dua alasan. *Pertama,* mendiskusikan aturan-aturan hukum tertentu sebenarnya secara otomatis akan memasukkan, lebih atau kurang, empat institusi sosial yang para feminis asumsikan sebagai institusi utama dan paling penting yang berperan bagi ketidaksetaraan gender. Keempat institusi itu adalah hukum, agama, negara, dan keluarga. KHI merupakan hukum agama yang dilegitimasi oleh negara (pemerintah Indonesia) yang dapat diterapkan untuk keluarga muslim Indonesia. Hukum adalah institusi sosial dependen yang berhubungan dengan institusi politik dan ekonomi. Pembahasan mengenai isu kontekstual KHI juga berhubungan dengan bagaimana agama dan negara bahu-membahu mengembangkan hukum ini sebagai seperangkat peraturan bagi kehidupan keluarga muslim Indonesia. *Kedua,* literatur tentang perempuan muslim Indonesia dan keluarga yang menggunakan lensa gender masih terbatas walaupun Indonesia adalah negara muslim terbesar di dunia. Perempuan dan Islam umumnya direpresentasikan hanya oleh beberapa negara Islam, khususnya negara-negara yang berada di Timur Tengah, seperti Tunisia, Mesir, Pakistan, dan Iran. Misalnya, Eber (2003) membicarakan perempuan, keluarga, dan perubahan sosial di Tunisia dari pandangan antropologi.

Eber (2003) mencatat bahwa setelah kemerdekaan Tunisia dari Perancis pada tahun 1956 dan hukum personal mengenai isu perempuan direformulasi, perempuan masih merundingkan ruang mereka antara sektor publik dan privat. Esposito (1982) membahas sumber hukum Islam dan hukum keluarga Islam klasik dan menjelaskan metodologi hukum bagi upaya reformasi hukum keluarga di Mesir dan Pakistan. Sejalan dengan ini, KHI Indonesia dianggap sebagai salah satu usaha reformasi hukum Islam. Smith (1980) membicarakan perempuan, hukum, dan perubahan sosial di Iran, penegasan tradisi mengenai peran perempuan dan akses perempuan terhadap hak milik serta status perempuan dalam Islam. Walaupun menekankan kasus Iran, sebenarnya karya Smith ini menggambarkan kecenderungan umum perlakuan terhadap perempuan dalam Islam.

Teks KHI sebagai fokus dalam penelitian ini berasal dari Buku I, Pasal XII yang berisi tentang hak dan kewajiban pasangan suami dan istri. Pasal 79 merumuskan hak dan kewajiban kedua pasangan tersebut secara umum: (1) suami adalah kepala keluarga dan istri adalah ibu rumah tangga; (2) hak dan kedudukan istri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami di dalam kehidupan berumah tangga dan pergaulan hidup bersama dalam masyarakat; (3) masing-masing pihak berhak melakukan perbuatan hukum.

Pasal 80 menegaskan hak dan kewajiban khusus suami: (1) suami adalah pembimbing bagi istri dan rumah tangganya, tetapi mengenai hal-hal urusan rumah tangga yang penting-penting diputuskan oleh suami istri bersama; (2) suami wajib

melindungi istrinya dan memberikan segala sesuatu keperluan hidup berumah tangga sesuai dengan kemampuannya; (3) suami wajib memberi pendidikan agama kepada istrinya dan memberi kesempatan belajar pengetahuan yang berguna dan bermanfaat bagi agama, nusa, dan bangsa; (4) sesuai dengan penghasilannya suami menanggung (a) nafkah, kiswah, dan tempat kediaman bagi istri, (b) biaya rumah tangga, biaya perawatan, dan biaya pengobatan bagi istri dan anak, dan (c) biaya pendidikan bagi anak; (5) kewajiban suami terhadap istrinya seperti tersebut pada ayat (4) huruf a dan b di atas mulai berlaku sesudah ada *tamkin* sempurna dari istrinya; (6) istri dapat membebaskan suaminya dari kewajiban terhadap dirinya sebagaimana tersebut pada ayat (4) huruf a dan b; (7) kewajiban suami sebagaimana dimaksud ayat (5) gugur apabila istri *nusyuz*.

Pasal 83 dan 84 mengatur tentang hak dan kewajiban khusus istri. Pasal 83 (1) Kewajiban utama bagi seorang istri ialah berbakti lahir dan batin kepada suami di dalam batas-batas yang dibenarkan oleh hukum Islam. (2) Isteri menyelenggarakan dan mengatur keperluan rumah tangga sehari-hari dengan sebaik-baiknya. Pasal 84 (1) Isteri dapat dianggap *nusyuz* jika ia tidak mau melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagaimana dimaksud dalam pasal 83 ayat (1), kecuali dengan alasan yang sah. (2) Selama istri dalam *nusyuz*, kewajiban suami terhadap istrinya tersebut pada pasal 80 ayat (4) huruf a dan b tidak berlaku, kecuali hal-hal untuk kepentingan anaknya. (3) Kewajiban suami tersebut pada ayat (2) di atas berlaku kembali setelah istri tidak *nusyuz*. (4)

Ketentuan tentang ada atau tidak adanya *nusyuz* dari isteri harus didasarkan atas bukti yang sah.

Untuk lebih jelasnya dapat dilihat tabel-tabel berikut ini:

Tabel 1

HAK DAN KEWAJIBAN UMUM SUAMI-ISTERI	
Suami	Istri
Hak dan posisi suami seimbang dengan istri dalam keluarga dan juga interaksi sosial.	Hak dan posisi istri seimbang dengan suami dalam keluarga dan juga interaksi sosial.
Suami mempunyai hak hukum	Istri mempunyai hak hukum.

Tabel 2

HAK KHUSUS SUAMI-ISTERI	
Suami	Istri
Istri dapat melepas suaminya untuk memenuhi kewajiban. Kewajiban suami dapat ditiadakan jika istrinya tidak patuh Catatan: Hak suami adalah kewajiban Istri dan sebaliknya.	Kecuali dibenarkan oleh alasan yang tepat dalam kasus ketidakpatuhan, kewajiban suami sebagaimana disebutkan tidak berpengaruh, kecuali untuk biaya anak-anak. Kewajiban itu akan berlaku lagi jika istri tidak terlalu lama tidak patuh. Ketentuan patuh tidaknya istri harus didasarkan pada bukti yang sah.

Tabel 3

KEWAJIBAN KHUSUS SUAMI-ISTRI	
Suami	Istri
Suami adalah kepala keluarga. Suami adalah pelindung istri dan keluarganya dan keputusan yang penting dalam keluarga harus diputuskan secara bersama. Suami diwajibkan menjaga istrinya dan memberi semua biaya yang dia butuhkan sesuai dengan kemampuannya. Suami diwajibkan memberi pendidikan agama kepada istrinya dan memberi peluang untuk mendapatkan ilmu pengetahuan bagi dirinya dan masyarakat. Suami harus menanggung keluarganya berkenaan dengan apa yang dia peroleh: (a) makanan, pakaian, dan tempat perlindungan, (b) keuangan keluarga dan perawatan medis istri dan anak-anak, dan (c) biaya pendidikan anak.	Istri adalah ibu rumah tangga Kewajiban utama istri adalah setia dan patuh pada suaminya sesuai dengan yang diatur oleh hukum istri Istri harus mengatur tugas rumah tangga sebaik mungkin. Istri dapat dianggap tidak taat jika dia tidak mau memenuhi kewajibannya sebagaimana dijelaskan di atas.

Studi ini mengkritisi produk pemikiran yang termaktub dalam KHI tersebut untuk menyingkap kondisi sosiologis ketika hukum tersebut dihasilkan. Hal itu didasarkan pada

sebuah teori bahwa terdapat keterkaitan antara budaya dan cara masyarakat tertentu menentukan jalan hidupnya. Budaya membentuk hukum dan hukum membentuk budaya. Bagaimanapun, membahas teks hukum yang berlaku pada masyarakat tertentu dapat menampakkan kondisi budaya masyarakat tersebut (Humphreys, 1991). Pada saat yang sama, hubungan antara teks hukum dan budaya juga mendukung dugaan bahwa tipe hukum tertentu muncul karena dihasilkan oleh karakteristik masyarakat tertentu pula karena memang hukum dan masyarakat saling berhubungan. Teori tentang hubungan interaktif antara hukum dan masyarakat memperkenalkan bahwa hukum dan masyarakat masing-masing memiliki beberapa keunikan dan dimensi independen, tetapi mereka juga berinteraksi dalam banyak hal dan saling berpengaruh secara timbal balik (Friedrich, 2001: 5). Model interaktif hukum dan masyarakat tidak hanya mengakui bahwa hukum dapat membentuk dan dibentuk oleh masyarakat, tetapi juga mengakui bahwa hukum dan masyarakat tidak dapat dipisahkan dalam beberapa bagian. Mahmood (1987) membicarakan dan menjelaskan secara menyeluruh hukum personal dan hukum keluarga di negara Islam, termasuk Indonesia. Dengan menelusuri jejak sejarah, menganalisis teks-teks dan melakukan analisis perbandingan terhadap hukum keluarga di berbagai negara Islam, dia menemukan bahwa ternyata terdapat berbagai macam interpretasi dan manifestasi hukum Islam di setiap negara. Tidak ada keseragaman cara untuk mengimplementasikan hukum Islam karena hal itu sungguh bergantung pada konteks

sejarah, sosial, dan politik pada masyarakat tertentu.

Jika dipandang dari metode yang dipakai oleh feminis, studi ini melibatkan apa yang Reinhariz (1992) namakan dengan *feminis content analysis*, yaitu menganalisis isi dokumen tertentu dari sudut pandang feminis. Sebagai produk masyarakat dalam waktu dan konteks tertentu, teks hukum dapat dianggap sebagai artifak budaya. Oleh karena itu, analisis tentang bagaimana KHI mengatur isu gender dan keluarga dapat memperlihatkan posisi perempuan muslim di Indonesia di mata hukum. Memfokuskan teori feminis pada teks hukum juga sejalan dengan asumsi bahwa doktrin hukum bekerja sama dengan sistem sosial yang lain untuk melanggengkan ketertindasan perempuan (Frug, 1992: 7). KHI yang melibatkan negara dan agama dalam menciptakan ketidak-seimbangan kekuasaan gender dalam keluarga merupakan contoh yang tepat bagi anggapan tersebut.

Bowen (2003) melakukan penelitian tentang hukum Islam di Indonesia, khususnya di pulau Gayo, Provinsi Aceh, dari perspektif antropologi. Dia sedikit membicarakan sistem patriarkhi dalam KHI dan bagaimana KHI tidak memasukkan isu kesetaraan antara dua jenis kelamin. Dia berbicara banyak tentang negosiasi Islam sebagai keyakinan universal dengan kekhususan konteks lokal dan juga bagaimana hukum Islam ditempatkan dalam kemajemukan Indonesia. Hirsch (1998), melalui penelitian lapangannya dengan menggunakan lensa gender di Pengadilan Agama Swahili, masyarakat Afrika, menemukan bahwa perempuan mengartikulasikan suara mereka secara berbeda dari cara laki-laki di ruang peradilan, tetapi perempuan sebenarnya masih memiliki kemerdekaan

(*agency*) untuk menolak subordinasi dan sikap tunduk terhadap laki-laki serta mempertahankan posisi mereka. Studi yang saya lakukan ini berbeda dari apa yang telah dilakukan oleh Bowen maupun Hirsch, baik pada fokus pembahasannya maupun alat analisisnya karena studi ini memfokuskan diri pada isu dikotomi publik dan privat dalam teks KHI di Indonesia yang diteropong dengan menggunakan perspektif feminisme liberal.»

2

Indonesia: Dari Era Kolonial sampai Era Reformasi

INDONESIA sebagai sebuah wilayah kepulauan merupa-kan nama bagi *nation-state* (negara-bangsa), yaitu sebuah nama yang memiliki arti sosial sekaligus politik. Sebagai sebuah bangsa, nama Indonesia berkonotasi pada masyarakat yang memiliki budaya, bahasa, dan agama yang beragam di seluruh nusantara. Sebagai sebuah negara dalam arti sebuah entitas politik, Indonesia adalah nama yang diberikan oleh presiden dan wakil presiden pertama, Soekarno dan Hatta, pada tahun 1945. Namun, negara Indonesia baru berdaulat penuh pada pertengahan tahun '50-an setelah penjajah mengakui kemerdekaan Indonesia pada tahun 1949 (Brown, 2003: 3), dan pertama kali menjadi anggota PBB pada tanggal 26 September 1950.

Walaupun telah menjajah Indonesia hampir 350 tahun, Belanda masih berusaha menjajah kembali setelah Soekarno danHatta memproklamasikan kemerdekaan bangsa Indonesia.

Masyarakat Indonesia yang dipimpin oleh Soekarno dan Hatta berupaya keluar dari kesengsaraan di bawah penjajahan dan berjuang mengakhiri sepak terjang Belanda. Meskipun berbeda secara geografis, budaya, dan agama, Soekarno berhasil menyatukan Indonesia.

Dalam catatan sejarah, Indonesia mengalami ketegangan antara konflik dan keharmonisan, antara *chaos* dan resistensi, antara imperealisme dan modernisasi, antara penjajahan dan perjuangan kemerdekaan, antara nasionalisme dan sentimen keagamaan, serta antara kekuasaan dan demokrasi. Karena hal yang terjadi pada masa lampau selalu berkaitan dengan masa kini, masa lampau harus ditelusuri untuk memahami apa yang dialami pada masa kini. Tidak mungkin menghakimi dan mengklaim kondisi Indonesia saat ini tanpa menengok kembali sejarah Indonesia.

A. Penjajahan: Kesengsaraan Berkepanjangan

Tiga G (*golden* [emas], *gospel* [ajaran], dan *glory* [kemenangan]) yang umumnya digunakan untuk menjelaskan tujuan bangsa Eropa mengacaukan Indonesia nampaknya diperkuat oleh bukti sejarah. *Golden* mengindikasikan tujuan ekonomis. *Gospel* membuktikan imperialisme didasarkan pada ajaran agama. Adapun *glory* menunjukkan supremasi bangsa Eropa. Beberapa ahli sejarah menyimpulkan bahwa sumber alam dan kesalehan orang Indonesia, khususnya umat Islam, adalah dua hal yang paling pokok, jika bukan alasan satu-satunya yang mendorong bangsa Eropa mengacaukan Indonesia. Imperialisme bangsa Eropa

menunjukkan supremasi Barat dan ilmu pengetahuan serta prestasi teknologinya kepada dunia.

Bangsa Portugis adalah bangsa Eropa pertama yang datang ke Indonesia, kemudian diikuti oleh Inggris, Spanyol, Belanda, dan Jepang. Portugis menjajah Indonesia selama seratus tahun termasuk wilayah Timor Timur. Penjajahan Portugis berakhir tahun 1975 ketika Timor Timur bergabung dengan Indonesia. Belanda menjajah Indonesia paling lama yaitu sekitar 350 tahun. Jepang menjajah Indonesia tiga setengah tahun sebelum Indonesia mendeklarasikan kemerdekaan. Oleh karena itu, untuk tujuan studi ini, bahasan tentang penjajahan ditekankan pada sejarah penjajahan Belanda karena penjajahan Belanda memiliki efek yang serius bagi sejarah kehidupan masyarakat Indonesia selanjutnya, baik dari segi ekonomi, sosial, budaya, pemerintahan, maupun politik.

Sebelum dijajah, terdapat tiga agama yang hidup di Indonesia: Budha, Hindu, dan Islam. Kristen adalah agama keempat yang masuk ke Indonesia dibawa oleh penjajah Eropa. Pada era Hindu-Budha, Indonesia mengalami kemajuan di bidang ilmu pengetahuan, seni, ekonomi, dan agama. Borobudur dan Prambanan, candi di Jawa Tengah, adalah buktinya (Palmier, 1986). Keberadaan kedua bangunan keagamaan itu sebagai bukti arkeologi bahwa agama telah memainkan peranan bagi kehidupan bangsa Indonesia sejak masa awal. Borobudur sebagai candi agama Budha dan Prambanan sebagai candi agama Hindu adalah di antara bangunan artistik terbesar yang didukung oleh

kemampuan finansial dan kesadaran keagamaan.

Pada saat kedatangan bangsa Portugis, bangsa Eropa yang pertama masuk Indonesia, mayoritas masyarakat Indonesia beragama Islam. Walaupun Islam adalah agama ketiga yang masuk Indonesia, Islam dapat menyebar ke seluruh wilayah. Tidak ada konflik yang signifikan antara Islam, Hindu, dan Budha karena Islam dibawa pedagang yang datang dari Timur Tengah dan Gujarat India yang sebenarnya bertujuan hanya untuk berdagang (Brown, 2003). Menurut masyarakat, para pedagang itu diterima dengan baik karena pada waktu itu, Indonesia memiliki jaringan perdagangan Internasional. "Sebagaimana agama Budha dan Hindu, Islam pertama kali dipeluk oleh raja-raja, para pembesar kerajaan, dan para pedagang yang memiliki pengaruh dalam masyarakat" (Mintz, 1961: 47). Proses Islamisasi dilakukan dari atas ke bawah; artinya, masyarakat memeluk Islam sebagaimana dilakukan oleh pemimpin mereka. Proses *top-down* seperti ini biasanya berlaku secara persuasif bukan dengan cara penaklukkan. Ricklefs (1999) menegaskan bahwa pemelukan agama oleh para pemimpin tersebut sebagai "sebuah *turning point* yang hebat". Para pemimpin dan pembesar kerajaan menunjukkan kebanggaan mereka dengan perubahan keyakinan dan pengadopsian nama Arab (Ricklefs, 1999). Para pendakwah Islam tidak menghilangkan sama sekali budaya Hindu, Budha, dan budaya lokal, seperti kesenian dan musik, bahkan mereka menggunakan budaya tersebut sebagai media yang menarik dalam menyebarkan Islam. Dengan kata lain, Islam diperkenalkan pada masyarakat

Indonesia dengan cara damai dan persuasif.

Menjelang akhir abad ke-20, penduduk Indonesia yang menganut agama Islam sebanyak 85 % (Zainu'ddin, 1970). Penduduk Indonesia memeluk Islam didasarkan pada alasan ekonomi (karena mereka merasa lebih dekat dan akrab dengan partner dagang mereka dari Asia Selatan dan Timur Tengah) dan alasan spiritual, yakni untuk menyiapkan jawaban yang koheren dan meyakinkan terhadap pertanyaan yang semakin kompleks yang ditunjukkan oleh perubahan dunia (Brown, 2003: 31). Bagi pemimpin lokal, konversi ke Islam tidak hanya dimaksudkan sebagai alasan komersial, tetapi juga alasan politik karena mereka ingin berhubungan dengan Timur Tengah dan kerajaan Usmani. Di samping ini, pemimpin lokal memeluk Islam dengan tujuan memperkuat posisi mereka di hadapan penduduk dan pesaing mereka dengan cara menunjukkan keyakinan mereka (Brown, 2003: 32).

Indonesia adalah negara makmur. Sebagai negara yang menyimpan banyak sumber daya alam, Indonesia memiliki jaringan dagang internasional dengan Eropa dan Cina sebagai daerah pemasaran utama. Islam masuk ke Indonesia melalui jaringan dagang Timur Tengah dan India. Walaupun bangsa Eropa telah berhubungan dengan Indonesia jauh sebelum Islam datang, alasan menjajah Indonesia tidak pernah mereka temukan sampai mayoritas penduduk Indonesia memeluk Islam. Tujuan menyingkirkan agama (Islam) ini secara eksplisit lebih banyak diungkapkan oleh orang Portugis daripada kelompok Eropa lain. Mintz (1961: 48) menjelaskan bahwa tujuan orang Portugis menjajah adalah memanfaatkan

dua kesempatan, yakni memonopoli wilayah dagang yang strategis di bagian timur dan untuk menyerang perkembangan luar biasa bagi keyakinan yang benar (Islam). Meskipun beberapa sejarawan menggarisbawahi penjajahan itu dilakukan karena alasan ekonomi atau perdagangan, sebagian mereka juga menyatakan bahwa alasan agama juga ada di balik upaya penjajahan itu. Kolonialisme Eropa di Indonesia dapat dianggap sebagai kelanjutan pertikaian antara Kristen dan Islam pada perang Salib (Zainu'ddin, 1970). Pada kasus penjajahan Belanda, ekonomi adalah yang terpenting. Ketika mereka melihat Islam yang dijadikan masyarakat Indonesia sebagai kekuatan spiritual untuk melawan kolonialisme, mereka berusaha memisahkan Islam dari pengikutnya.

Pada awalnya, Belanda tertarik dengan wilayah dan kerja sama dagang. Setelah mendapat banyak keuntungan, Belanda menciptakan berbagai macam usaha dan membuat kebijakan mempertahankan keberadaan mereka di Indonesia. VOC, yang berkedudukan di Batavia, sistem penanaman paksa, dan politik etis merupakan kebijakan yang bertujuan memperkuat ekonomi Belanda (Zainu'ddin, 1970). VOC didirikan bukan sekadar untuk kompeni perdagangan, tetapi juga untuk memonopoli ekonomi dan wilayah perdagangan di Indonesia. Melalui VOC, Belanda mencegah masyarakat lokal dan negara Eropa lainnya memperoleh keuntungan dari wilayah tersebut, bahkan memotong jaringan perdagangan antarmereka. Kunci kesuksesan perdagangan Belanda di Indonesia adalah keamanan pangkalan operasinya di Batavia (Hall, 1981). Pangkalan ini memastikan operasi

VOC untuk memonopoli perdagangan dan selalu menjaga berlipatnya keuntungan. *Base camp* Batavia juga dijadikan tempat untuk mengatur administrasi pemerintahan dan melarang orang Indonesia untuk melakukan hal yang sama. Peperangan yang terus-menerus di Jawa dan kerakusan Belanda menyebabkan VOC bangkrut (Hall, 1981). Akhirnya, Belanda menggunakan sistem penanaman. Masyarakat pedesaan dipaksa menanam rempah-rempah untuk memperoleh pendapatan (Zainu'ddin, 1970). Sistem ini semakin memperburuk kondisi kemiskinan peduduk dan dibarengi dengan padatnya penduduk pedesaan masyarakat Jawa. Merespons meningkatnya kemiskinan dan kepadatan penduduk, Belanda berusaha meningkatkan kesejahteraan masyarakat melalui politik etis (Palmier 1986). Walaupun Belanda menyediakan sarana pendidikan dan kesejahteraan, Belanda tidak mengakui kemampuan penduduk Indonesia untuk terlibat dalam masalah politik dan untuk memperjuangkan kemerdekaan (Palmier, 1986; Zainu'ddin, 1970).

Pada tahun 1940, masyarakat Indonesia buta huruf mencapai 93%. Sebenarnya sekolah Belanda memiliki standar akademik yang tinggi, tapi hanya dikhususkan bagi anak-anak Belanda. Demikian juga, anak-anak Indonesia yang memiliki status sosial yang tinggi atau mampu berbahasa Belanda dengan lancar dapat memasuki sekolah tersebut (Mintz, 1961). Dua syarat tersebut hanya dimiliki oleh sebagian kecil anak Indonesia. Persentase siswa perempuan lebih rendah. "Pada tahun 1882 ada 300 sekolah dasar untuk orang Indonesia di Jawa dan 400 di luar Jawa, dengan total pendaftaran sekitar

40.000 siswa dan hanya 44 orang anak perempuan" (Brown, 2003: 103). Beberapa sarjana mengemukakan bahwa ekspansi pendidikan tidak dilakukan oleh pemerintah Belanda, tapi oleh misionaris Kristen yang ingin menanamkan ajaran Kristen bagi anak-anak Indonesia.

Menyadari adanya ancaman gerakan Islam melawan kolonialisme, Belanda menggunakan politik *devide et impera* (memecah belah), yaitu mempertentangkan antara pemimpin agama dan pemimpin sekuler, agama dan budaya, serta hukum Islam dan hukum adat. Oleh karena itu, sejarah pertempuran penjajah dengan bangsa Indonesia didorong oleh kesadaran keagamaan, khususnya Islam. Umat Islam adalah penduduk mayoritas sehingga Belanda selalu berusaha menjauhkan agama dari mereka. Misalnya, Belanda menetapkan bahwa kompetensi peradilan agama hanya menangani perkara umat Islam. Periode ini adalah ketika hukum Islam, sebagai kesadaran budaya rakyat Indonesia, dipolitisasi oleh kolonial yang terus berlanjut hingga 350 tahun. Politik *devide et impera* Belanda sangat efektif untuk mencegah perjuangan rakyat Indonesia dalam bekerja sama dan membentuk pertahanan yang lebih kuat melawan penjajah.

Di beberapa wilayah, seperti Aceh dengan Teuku Umarnya, Padang dengan Imam Bonjolnya, dan Jawa dengan Pangeran Diponegoro, umat Islam selalu terdepan berjuang melawan penjajah. Beberapa orang perempuan juga ikut aktif berjuang melawan penjajah, seperti Cut Nyak Dien dan Cut Meutia dari Aceh. Para pahlawan perempuan juga ikut andil

dalam meningkatkan kesadaran kaum perempuan dalam bidang pendidikan, seperti Raden Ajeng Kartini dari Jawa Tengah dan Dewi Sartika dari Jawa Barat. Bagi mereka, agama Islam tidak hanya sumber spiritualitas, tetapi juga sebagai sumber motivasi dan kekuatan untuk menghadapi ketidakadilan dan penindasan penjajah.

Jauh sebelum rasa nasionalisme muncul di kalangan pemuda Indonesia, Kartini telah mengekspresikan rasa nasionalismenya melalui surat yang dikirim ke temannya di Netherlands. Dia sangat sedih dengan kondisi perempuan Indonesia karena mereka dibatasi untuk mendapatkan akses pendidikan.

> Dia [Kartini] menegaskan bahwa walaupun Belanda telah memperkenalkan penduduk Indonesia dengan peradaban Barat, akses terhadap kebudayaan itu sendiri dibatasi. Kartini tidak berterima kasih kepada mereka karena menyelamatkan budaya Jawa. Dia juga tidak mengeluh terhadap berbagai penderitaan yang dialami penduduk. Singkatnya, kesalahan Belanda adalah mereka tidak mampu membaratkan penduduk Indonesia (Palmier, 1986).

Rasa nasionalisme belum muncul hingga tahun 1900-1920-an ketika banyak penduduk Indonesia mendapatkan pendidikan yang lebih tinggi. Kesadaran nasionalisme ditandai dengan berdirinya banyak organisasi yang dibentuk untuk mengorganisasi perjuangan yang lebih efektif, seperti Muhammadiyah dan SI, PNI dengan Marhaenisnya, NU dan

Masyumi (Brown, 2003).

Ketika Jepang mengalahkan Belanda dan menjajah Indonesia pada tahun 1942-1945, dasar nasionalisme dan keinginan untuk merdeka semakin kuat dirasakan oleh penduduk Indonesia. Oleh karena itu, pendudukan Jepang tidak berlangsung lama di Indonesia. Lagi pula, karena mereka bersembunyi dibalik apa yang disebut "saudara lebih tua" atau pan-Asia", Jepang memberikan kesempatan kepada Indonesia untuk mempelajari teknik-teknik keadministrasian dan menyediakan pelatihan militer. Mereka menolak menggunakan bahasa Belanda sebagai bahasa pengantar dan mengggantikannya dengan bahasa Indonesia dan Jepang; meraka mengizinkan rakyat Indonesia untuk mengibarkan bendera dan lagu kebangsaan Indonesia, yang keduanya dilarang pada masa Belanda (Brown, 2003; Palmier, 1986; Zainu'ddin, 1970).

Bagaimanapun, pada era Jepang perempuan adalah pihak yang paling menderita sepanjang sejarah penjajahan. Walaupun tidak banyak catatan sejarah melaporkan tentang penderitaan perempuan di era kolonial, cerita rakyat dari waktu ke waktu yang menggambarkan bahwa selama periode kolonial, khususnya selama pendudukan Jepang, perempuan menjadi korban pelecehan seksual, kadang-kadang dalam bentuk yang ekstrim. Banyak gadis dipaksa orang tua mereka untuk menikah dengan pribumi agar terhindar dari pelecehan, pemerkosaan, atau dijadikan sebagai pekerja seks oleh Jepang. Mereka menikah hanya karena ingin terlepas dari gangguan penjajah. Saksi mata fakta tersebut banyak yang masih hidup

sampai sekarang. Setelah masa penjajahan berakhir, mereka bercerai dan menikah dengan orang yang dicintai.

Setelah perjuangan begitu lama melawan penjajah, Soekarno dan Hatta memproklamasikan kemerdekaan Indonesia pada tanggal 17 Agustus 1945. Sebuah langkah masa depan bangsa Indonesia yang lebih baik baru saja tercapai. Kemerdekaan adalah buah perjuangan keras dan itu belum apa-apa. Untuk menciptakan negara kokoh dan menjaga stabilitas adalah perjuangan keras yang lain. Perjalanan panjang dengan kolonialisme tampaknya mempunyai dampak yang cukup dalam terhadap tahap kehidupan bangsa Indonesia selanjutnya.

B. Indonesia di bawah Bayang-bayang Kolonial

Sebagaimana dijelaskan di atas, meskipun kemerdekaan Indonesia dideklarasikan oleh Soekarno-Hatta pada tahun 1945, Belanda dan Jepang belum mengakui kedaulatannya. Dari tahun 1945-1950 Indonesia sangat menderita karena Belanda dan Jepang ingin menjajah kembali bangsa Indonesia. Kondisi terparah dirasakan oleh bangsa Indonesia setelah diduduki oleh tentara Inggris pada tahun 1945-1946. Belanda mengklaim bahwa sebenarnya keinginan merdeka hanya berasal dari sebagian kecil penduduk Indonesia yang dipengaruhi oleh pendidikan untuk menjadi nasionalis. Lebih jauh, mereka menyatakan bahwa mayoritas penduduk Indonesia masih mengharap Belanda untuk membela dan melindungi mereka secara ekonomi dan politik.

Tahun 1950, perjuangan penduduk Indonesia

memasuki babak baru. Pada era ini, penduduk Indonesia perlu menentukan bagaimana masa depan bangsa dan negara Indonesia. Sebagian kalangan muslim menuntut negara didasarkan atas hukum Islam, sedangkan Soekarno sebagai presiden lebih menyukai negara sekuler yang berdasarkan pada *Pancasila* (lima dasar), yaitu percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, kemanusiaan, persatuan nasional, demokrasi, dan keadilan sosial (Brown, 2003; Schwarz, 2000). Sekuler, menurut Soekarno, bukan berarti negara secara penuh tidak berdasarkan agama karena negara masih berdasarkan percaya pada satu Tuhan (*monotheism*) sebagai sila pertama. Tidak ada agama yang diberi keistimewaan lebih atas yang lain, bahkan tidak diberikan kepada Islam sebagai agama mayoritas. Keputusan memilih Pancasila didasarkan oleh latar belakang penduduk Indonesia yang berbeda sehingga Soekarno ingin menyatukan perbedaan itu dengan nasionalisme.

Keputusan Soekarno mengimplementasikan Pancasila sebagai dasar negara mengecewakan sebagian kalangan muslim, khususnya kelompok fundamentalis yang ingin menjadikan hukum Islam sebagai konstitusi bangsa Indonesia. Akibatnya, di Jawa Timur, misalnya, beberapa kelompok di bawah pimpinan Kartosuwiryo berusaha memisahkan diri dari Indonesia dan membentuk negara yang dinamai *Darul Islam* (negara Islam). *Darul Islam* juga terdapat di beberapa daerah, seperti Sulawesi dan Kalimantan. Sepanjang tahun 1950-an hingga 1962-an, *Darul Islam* masih melanjutkan perang gerilya (Brown, 2003; Zainu'din, 1970).

Di samping isu agama, isu etnis juga muncul ke

permukaan pada periode ini. Di Sumatra, terjadi pemberontakan PRRI dan Permesta pada tahun 1956-1958 yang merancang sebuah pemerintahan alternatif selain di Jakarta. "Ini berkaitan dengan dukungan Hatta dan perlawanan terhadap konsep politik baru Presiden Soekarno dengan menumbuhkan permusuhan daerah terhadap mismanajemen, inefisiensi, dan korupsi di kalangan pemerintah pusat" (Zainu'ddin, 1970: 254). Jelasnya, sejarah ini menunjukkan ide yang bervariasi dan bertentangan tentang bagaimana mengatur Indonesia. Nampaknya, terdapat *vested interest* dari ide tersebut, penindasan penjajah yang begitu lama masih berpengaruh bagi penduduk Indonesia yang ingin merdeka penuh secara politik.

Perdebatan apakah Indonesia akan menjadi negara Islam dari kalangan Islam nasionalis atau negara sekuler dari kalangan sekuler nasionalis sebenarnya terjadi jauh sebelum kemerdekaan dideklarasikan. Bagi kalangan Islam nasionalis, tuntutan negara Islam sangat beralasan karena Islam adalah agama mayoritas dan umat Islam memiliki peranan besar bagi kemerdekaan Indonesia. Negara Islam tidak akan mendriskiminasi agama lain karena Islam dianggap sebagai rahmat bagi seluruh alam. Kalangan nonmuslim tidak dapat menerima argumen kalangan muslim dan mengkounter bahwa bangsa Indonesia tidak akan pernah terwujud menjadi negara Islam. Soekarno dan Hatta menyadari bahwa ketidaksetujuan ini akan mengancam keutuhan bangsa Indonesia. Rekonsiliasi antara Islam nasionalis dan sekuler nasionalis telah diupayakan. Sebagai solusinya, umat Islam menyetujui Pancasila

sebagai ideologi dengan tambahan kata pada sila pertama: percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pengikutnya. Rumusan ini dikenal dengan nama *Jakarta Charter* (*Piagam Jakarta*, 22 Juni 1946). Bagaimanapun, kalangan non-muslim masih belum puas dengan solusi ini dan meyakini bahwa umat Islam akan mendapatkan perlakukan istimewa. Dengan dukungan parlemen Indonesia, sebelum mendeklarasikan kemerdekaan, Soekarno dan Hatta membuang tujuh kata tersebut (dimulai dari "dengan" sampai akhir) dari Pancasila (Brown, 2003; Zainu'ddin, 1970).

Pembelaan Soekarno demi persatuan dan Pancasila tanpa *Piagam Jakarta* bertabrakan dengan aspirasi umat Islam. Bagi umat Islam, *Piagam Jakarta* merupakan kompromi untuk meyakinkan rasa nasionalitas untuk menebus keinginan mereka untuk mendirikan negara Islam. Umat Islam merasa dikhianati oleh Soekarno dan Hatta yang mengabaikan aspirasi mereka. Sebenarnya sampai saat ini, diskursus *Piagam Jakarta* ketika diusulkan sebagai bagian konstitusi masih menjadi perdebatan yang cukup hangat di kalangan umat Islam Indonesia. Namun, perlu dikemukakan di sini bahwa tidak seluruh umat Islam mendukung *Piagam Jakarta*.

Keadaan politik dan ekonomi bangsa Indonesia pada masa Soekarno tidak banyak berubah. Selama era Soekarno, Indonesia berusaha menemukan dasar politik yang paling baik. Indonesia secara bolak-balik menggunakan Undang-Undang Dasar 1945 dengan konsep negara federal, lalu kembali ke Undang-Undang Dasar 1950 dengan negara

serikat di bawah demokrasi parlementer serta kembali lagi ke Undang-Undang Dasar 1945 dari tahun 1959 hingga 1965 dengan demokrasi terpimpin (Brown, 2003; Schwarz, 2000). Dalam kenyataannya, Soekarno menitikberatkan upaya pemerintahannya pada reformasi politik dibandingkan peningkatan ekonomi sebab, menurutnya, tanpa reformasi politik tidak akan ada alasan bagi pengembangan ekonomi (Brown, 2003, Schwarz, 2000). Penduduk Indonesia pertama-tama harus bangga menjadi orang Indonesia dulu sebelum melangkah pada pencapaian perubahan ekonomi. Bagaimanapun, tidak ada kemajuan politik dan peningkatan ekonomi yang cukup signifikan yang dicapai selama masa Soekarno, malahan kegagalan meningkatkan kedua aspek tersebut menyebabkan kepemimpinannya diambil alih oleh Soeharto pada tahun 1965.

Dari tahun 1965-1998, Indonesia dipimpin oleh Soeharto. Bagi masyarakat Indonesia, hidup di bawah kepemimpinan Soeharto selama 32 tahun merepresentasikan penindasan yang cukup lama. Benar bahwa peningkatan sektor ekonomi telah dicapai selama masa Soeharto, tetapi Soeharto terlalu mengontrol harta (negara) yang bukan miliknya. Deretan daftar kebijakan represif selama kepemimpinannya adalah korupsi dan mengambil keuntungan dari bisnis negara untuk memperkaya keluarganya, memusatkan pembangunan di Jakarta dan Jawa, mengekang kebebasan berpendapat, mencurigai Islam sebagai ekstrim kanan yang disamakan dengan ekstrim kiri komunis, dan membatasi peran Islam (Liddle, 1999; Schwarz, 1999).

Soeharto memberi nama periodenya dengan era Orde Baru. Penduduk Indonesia berharap era ini sebagai jalan keluar dari kerusakan moral, politik, dan kebangkrutan ekonomi era Soekarno. Karena Soekarno lebih condong kepada partai komunis, umat Islam memandang Orde Baru sebagai sebuah tawaran untuk menjamin posisi Islam. Kenyataannya, Soeharto melanjutkan pemikiran sekuler Soekarno dan mengidentifikasi komunis dan Islam sebagai musuh utama (Liddle, 1999). Dia menetapkan sasaran pemerintahannya dari segi stabilitas bidang ekonomi dan politik. Pencapaian stabilitas bidang ekonomi dan politik harus didukung oleh militer yang kuat. Oleh karena itu, selama era Orde Baru, militer memainkan peranan yang penting bagi ketenangan dan ketentraman bangsa Indonesia.

Secara ekonomi, Soeharto tidak melanjutkan cara Soekarno yang menindas ekonomi bangsa Indonesia dengan menasionalisasi perusahaan orang luar negeri (Liddle, 1999). Karena Soeharto berusaha meningkatkan produksi pangan, perdagangan ekspor dan impor, standar gizi, dan kesehatan masyarakat, Soeharto pantas dijadikan simbol sebagai bapak pembangunan Indonesia (Brown, 2003). Bagaimanapun, secara politik dia menggunakan otoritas kekuasaan untuk meyakinkan bahwa dia tetap berada di puncak hierarki yang dia ciptakan. Golkar sebagai kendaraan politik yang mengantarnya menjadi presiden dalam 6 kali pemilihan umum yang diadakan lima tahun sekali dari tahun 1971-1997 diselewengkan sebagai partai mayoritas tunggal (Liddle, 1999). Lawan politiknya, seperti partai Islam dan Partai

Demokrasi Indonesia (PDI) yang mayoritas pendukung Soekarno, dimarginalkan dengan berbagai cara (Brown, 2003; Schwarz, 2000). Selama masa Order Baru demokratisasi tercatat dalam undang-undang, tetapi dipraktekkan secara sangat terbatas.

Walaupun kebijakan ekonomi politik Soekarno dan Soeharto berbeda, ada dua hal yang secara eksplisit memiliki kemiripan. *Pertama*, sistem hukum selama era Soekarno dan Soeharto belum beranjak dari pengaruh penjajahan. Setiap aspek sistem hukum, kriminal, ekonomi, dan hukum sipil masih berdasarkan pada kolonial atau kebijakan Belanda. Undang-undang Dasar Republik Indonesia tahun 1945 mengatur bahwa semua peraturan pemerintah dan peraturan yang disediakan selama masa kolonial tetap berlaku sebelum ada sistem baru yang di buat. *Kedua*, Soekarno maupun Soeharto lebih senang memilih sitem pemerintahan sekuler yang didukung oleh lima agama daripada negara Islam. Di satu sisi, sistem sekuler efektif dalam mempertahankan nasionalisme dan perbedaan bangsa Indonesia. Di sisi lain, sistem sekuler bukan pilihan yang baik bagi umat Islam karena mereka merasa dipinggirkan secara sosial dan politik. Pada masa Soeharto, Islam dibatasi ruang geraknya dalam masyarakat sampai Soeharto menyadari bahwa ia membutuhkan umat Islam untuk mendukungnya secara politik di akhir tahun 1980-an. Masa ini mengindikasikan adanya hubungan yang erat antara Islam dan pemerintah serta menandakan diskursus politik Islam memasuki babak baru dalam sejarah Islam Indonesia.

C. Hubungan Timbal Balik Islam dan Negara

Selama masa penjajahan, Islam dan Indonesia sebagai negara adalah kekuatan integral yang berdiri kokoh dalam melawan kolonialisme. Ketika Indonesia memperoleh kemerdekaan, ada harapan dari sebagian umat Islam bahwa Islam akan memperoleh kesempatan baik di Indonesia sebagai imbalan dari perjuangan dan pengorbanan umat Islam untuk kemerdekaan. Kenyataanya, setelah kemerdekaan diraih, Islam dan negara menjadi dua entitas yang berbeda. Effendi menggambarkan hubungan Islam dan negara sebagai "sejarah yang kurang baik, antagonis, dan saling curiga" (1998: 60). Penting untuk disoroti bahwa ketidakharmonisan antara agama dan negara tidak hanya terjadi dalam Islam dan atau di Indonesia. Di manapun, selalu ada ketegangan antara agama sebagai ideologi pada satu sisi, dan negara sebagai politik pada sisi lain (Effendi, 1998).

Di bawah kekuasaan Soeharto, hubungan antara Islam dan negara sangat buruk dalam sejarah Indonesia, khususnya sebelum akhir tahun 1980-an. Beberapa kebijakan anti-Islam yang dilakukan oleh Soeharto adalah mempolitisasi partai Islam, seperti menggabung empat partai Islam ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP), memarginalkan suara kalangan Islam untuk demokrasi, larangan berjilbab di tempat umum, dan lain-lain (Schwarz, 2000). Pada tragedi Tanjung Periok, nama pelabuhan di Jakarta, bulan September 1984, banyak umat Islam dibunuh oleh militer di bawah pimpinan Jenderal Moerdani, seorang pemimpin Katolik. Hal ini dianggap oleh umat Islam bahwa Soeharto dan pemerintahnya

lebih menyayangi Kristen daripada Islam (Schwarz, 2000). Keadaan ini diperparah oleh kenyataan bahwa orang Cina, non-Islam, mendominasi bisnis utama di Indonesia. Karenanya, ketegangan lebih banyak bertumpu pada masalah kesenjangan ekonomi dan politik di antara mereka yang berkuasa dengan umat Islam daripada tentang agama itu sendiri.

Pada akhir tahun 1980-an hubungan Islam dan negara memasuki babak baru. Beberapa sarjana menamai hubungan baru ini sebagai "hubungan timbal balik"; Islam dan negara merasa saling membutuhkan. Ada dua faktor yang mendorong hubungan timbal balik ini; *pertama*, seiring dengan fenomena kebangkitan Islam di dunia, kelompok terdidik dan menengah berkembang dengan pesat akhir tahun 1980-an. Komunitas ini mengemukakan bahwa persuasi politik yang dilakukan oleh negara sangat membutuhkan perubahan dari cara legal formal kepada cara kultural informal. *Kedua*, Soeharto sadar bahwa umat Islam Indonesia tidak dapat disangkal sebagai kekuatan politik sehingga dia dapat memanfaatkan umat Islam sebagai strategi politik. Sejak saat itu, Soeharto lebih menerima dan terbuka terhadap umat Islam, seperti mengijinkan berjilbab di tempat umum, mengganti kepemimpinan militer dari dominasi Kristen kepada kelompok muslim, paling tidak, kepada mereka yang dianggap netral dan bisa diterima oleh umat Islam, memperluas kewenangan Pengadilan Agama, dan menginstruksikan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia.

Meskipun secara umum Islam berdamai dengan

Soeharto pada akhir tahun 1980-an, permulaan rekonsiliasi itu sebenarnya dimulai pada tahun 1970, khususnya dengan penerimaan yang lebih luas terhadap penerapan hukum Islam dan sistem hukum Islam di Indonesia. Pada saat itu, hukum Islam terbebas dari politik kolonial yang membenturkan hukum Islam dengan hukum adat. Pemerintah memberi ruang yang lebih longgar bagi hukum Islam untuk disahkan dan diakui sebagai bagian dari tata hukum Indonesia. Pada tahun 1970-an pemerintah mengesahkan Undang-Undang Peradilan yang mengakui peradilan Islam sebagai salah satu peradilan resmi sejajar dengan peradilan umum, peradilan militer, dan peradilan tata usaha negara. Pada tahun 1974 pemerintah mengesahkan Undang-Undang Perkawinan yang menegaskan bahwa perkawinan bagi umat Islam dianggap sah apabila dilakukan menurut hukum Islam. Masih pada tahun 1989, pemerintah menge-sahkan produk hukum yang mempertegas keberadaan peradilan agama ke dalam tata hukum Indonesia. Selanjutnya, pada tahun 1991 melalui Instruksi Presiden, Soeharto mengesahkan KHI. Periode ini merupakan representasi kemenangan kelompok politik Islam Indonesia, yakni kelompok yang memperjuangkan pengakuan terhadap Islam secara politik dan secara hukum oleh negara.

Tidak semua umat Islam menyetujui perjuangan politik umat Islam secara formal, seperti usulan hukum Islam menjadi bagian dari hukum Indonesia. Kelompok ini berasal dari kalangan pembaharu yang lebih suka memperkuat hukum Islam melalui pendekatan budaya karena, bagi mereka, Islam merupakan nilai budaya yang sangat berharga dibandingkan

kekuatan politik. Perdebatan dan diskusi panjang mengenai dua kelompok ini akan dikupas pada BAB berikutnya.

Setelah 32 tahun berkuasa, Soeharto dipaksa mundur dari kursi presiden pada tahun 1998 hanya selang beberapa bulan setelah dipilih sebagai presiden yang ketujuh kalinya. Setelah masa ini berlalu, masyarakat Indonesia berjuang mereformasi pemerintahan dari yang korup dan otoriter menjadi pemerintahan yang demokratis, nyata, dan bersih. Sejak saat itu, Indonesia bekerja keras membangun Indonesia baru dan berusaha meninggalkan kenangan pahit bersama Orde Baru.

D. Reformasi: Menuju Indonesia Baru

Era reformasi sebagai era transisi bangsa Indonesia, di satu sisi, memberi kebebasan bagi masyarakat Indonesia untuk mengemukakan pendapat; namun, di sisi lain, menciptakan instabilitas karena sistem pemerintahan belum siap menghadapi kondisi baru. Setelah kejatuhan Soeharto, masyarakat Indonesia mengharapkan sistem pemerintahan baru yang lebih demokratis. Salah satu perbedaan yang sangat nyata antara Reformasi dan Orde Baru adalah dalam era Reformasi terbuka komunikasi struktural antara pemerintah dan masyarakat yang tertutup rapat selama Orde Baru. Tidak ada peluang sebelumnya bagi Dewan Perwakilan Rakyat dalam sejarah Indonesia untuk mengkritik presiden seperti yang dilakukan pada masa Abdurahman Wahid atau secara jelas tidak setuju dengan kebijakan presiden. Akibatnya, selama 6 tahun sejak pengunduran diri Soeharto, terjadi

pergantian presiden selama empat kali: Habibie (Mei 1998 - Oktober 1999), Abdurahman Wahid (Oktober 1999 – Juli 2001), Megawati (Juli 2001- Oktober 2004), dan Susilo Bambang Yudhoyono (Oktober 2004- hingga sekarang).

Pada bulan Maret 1998, Soeharto dipilih sebagai presiden Indonesia untuk yang ketujuh kali meskipun kondisi ekonomi sangat buruk dan kondisi politik dan kerusuhan sosial di Indonesia banyak terjadi mendekati akhir dari masa jabatannya yang keenam kali. Soeharto masih yakin dengan kekuatannya. Habibie terpilih sebagai wakil presiden periode 1998-2003. Namun, karena Soeharto dilengserkan dari kursi kepresidenannya dua bulan setelah pemilihan, Habibie diangkat menjadi presiden. Karena kedekatan hubungan Habibie dengan Soeharto, sebagian besar masyarakat Indonesia meyakini bahwa Habibie adalah pendukung Soeharto dan tidak mampu melancarkan balas dendam terhadap politik Orde Baru. Tahun 1999, Habibie mengakhiri masa jabatannya setelah Dewan Perwakilan Rakyat memenangkan Abdurahman Wahid menjadi presiden ke-4. Abdurahman Wahid menjabat tidak berlangsung lama. Dia berkuasa hanya satu tahun karena cacat fisik dan kelemahan kepemimpinan serta manajemen konflik yang mengganggu stabilitas Indonesia. Megawati sebagai wakil presiden mengisi posisinya hingga tahun 2004. Dia adalah presiden perempuan pertama di Indonesia dan satu-satunya presiden Indonesia yang terpilih dalam situasi damai "tanpa ada balas dendam dan kerusuhan" (Brown, 2003). Pada tahun 2004, untuk pertama kalinya, Indonesia mengadakan pemilihan langsung dengan Susilo Bambang Yudoyono sebagai presiden

mengalahkan Megawati dengan perolehan suara 60 % - 40 %.

Pembicaraan mengenai apakah perempuan mampu menjadi pemimpin negara bermunculan ketika Megawati ditetapkan sebagai calon presiden pada pemilihan umum tahun 1999. Nahdlatul Ulama/NU (organisasi muslim terbesar di Indonesia yang dipimpin Abdurahman Wahid) yang sebelumnya telah menentukan bahwa perempuan dapat menjadi presiden mengubah pandangannya dan melarang perempuan memegang jabatan tersebut. Muhammadiyah (organisasi muslim terbesar kedua) memiliki pandangan yang sama dengan Nahdlatul Ulama. Banyak pemimpin Islam, termasuk Hamzah Haz yang kemudian menjadi wakil presiden Megawati, juga menyetujui pendapat bahwa hukum Islam tidak mengijinkan perempuan menjadi presiden. Meskipun dalam teks al-Qur'an tidak secara jelas dibicarakan masalah ini, mereka yang menentang perempuan sebagai pemimpin mengklaim bahwa Nabi Muhammad menyatakan bahwa jika perempuan memimpin negara, maka akan terjadi kehancuran. Beberapa pemikir liberal muslim menyerang ide ini dengan membenturkan interpretasi teks dengan mengatakan bahwa menurut sejarah Islam perempuan dapat menjadi pemimpin. Dalam al-Quran terdapat sejarah kepemimpinan perempuan (*Ratu Balqis/Sheba*) pada masa Nabi Sulaiman. Yang menarik dari perdebatan ini adalah pemimpin politik dan pemimpin Islam yang sangat tidak setuju dengan pemikiran perempuan sebagai presiden, akhirnya, mendorong Megawati menjadi presiden ketika Abdurahman Wahid di-*recall* oleh Dewan Perwakilan Rakyat. Ternyata

perdebatan mengenai perempuan menjadi pemimpin lebih bernuansa politis ketimbang bernuansa agama. Rupanya, yang dapat digarisbawahi dalam perdebatan ini tidak lebih dari upaya mempolitisasi agama. Untuk menjaga kepentingan politik, agama dapat digunakan sebagai alat untuk memperoleh kekuasaan. Bagaimanapun, belajar dari kasus ini, jelas bahwa penafsiran ajaran agama sendiri tidak dapat dipisahkan dari kondisi sosial politik.

Keadaan sosial, ekonomi, dan politik Indonesia setelah Soeharto masih jauh dari perbaikan. Banyak kebijakan Soeharto, khususnya sentralisasi kekuasaan dan kesejahteraaan terpusat di Jakarta atau dalam istilah Schwarz (1999) "kontrol yang ketat", menimbulkan sejumlah masalah di luar Jawa. Pada masa Habibie, Timor Timur memisahkan diri. Saat sekarang masih ada keinginan kuat masyarakat Aceh memisahkan diri dari Indonesia. Konsekuensi dari demokrasi "yang benar" membawa persoalan lain. Walaupun masyarakat bawah dan masyarakat pada umumnya tidak mengerti apa yang terjadi karena mereka tidak pernah terlibat sebelumnya, elit politik memiliki kebebasan berpendapat. Peran pers yang sebelumnya dibatasi kadang-kadang juga memberikan informasi yang menyesatkan. Alih-alih memberikan pendidikan politik kepada masyarakat, sebagian pers dimanfaatkan oleh kepentingan politik golongan tertentu. Keruntuhan ekonomi masih menjadi persoalan utama bagi bangsa Indonesia karena sistem korupsi yang mendarah daging dan sistematis, bahkan lebih buruk dari bencana tsunami Aceh yang baru saja terjadi.

Setelah 32 tahun rezim Soeharto dengan kediktatorannya yang dipoles dengan demokrasi palsu, jalan menuju Indonesia baru masih belum dapat diprediksi. Kebanyakan aktor politik dan pengamat masih meragukan masa depan demokrasi di Indonesia, apakah akan memilih alternatif lain terhadap kebijakan pemerintah atau sama seperti masa Soeharto. Liddle menegaskanhal berikut.

> Kebanyakan masyarakat Indonesia tidak dapat dibuai dengan memberikan kebebasan individu yang lebih luas atau dengan hak untuk ikut serta dalam kehidupan politik yang mereka sendiri inginkan, tetapi malah harus didesak dan dipaksa, sejalan dengan kepentingan mereka, untuk menerima kebijakan tertinggi dari elit-elit yang bersifat paternal" (Liddle, 1999: 37).

Meskipun terjadi perubahan peta politik yang signifikan pasca-Soeharto, seperti minimalisasi peran militer, desentralisasi sistem pemerintahan, terbukanya kran kebebasan bagi pers dan opini publik, dan perbaikan sistem politik dan ekonomi, usaha bangsa Indonesia menggapai *civil society* masih harus menempuh perjalanan yang cukup panjang dan membutuhkan *political will* yang jujur dari pihak pemerintah.»

3

Peradilan Agama dan Hukum Islam di Indonesia

HUKUM Islam merupakan bagian integral, bahkan inti dari ajaran Islam itu sendiri. Islam sebagai agama, pada dasarnya, merupakan seperangkat aturan ketuhanan tentang bagaimana bertindak secara vertikal dan horizontal. Hukum Islam di dunia Islam adalah sumber utama yang disediakan untuk umat Islam sebagai petunjuk dalam menjalankan kehidupan sehari-hari (Huff, 1999: 4). Oleh sebab itu, Islam dan hukum Islam tidak dapat dipisahkan walaupun dapat dijelaskan secara berbeda. Di Indonesia, misalnya, hukum Islam dipraktekkan sejak kedatangan Islam itu sendiri.

Pembahasan mengenai bentuk formal hukum Islam di Indonesia selalu terkait dengan pembicaraan mengenai peradilan agama sebagai sebuah institusi penegakan hukum Islam dalam tata hukum Indonesia. Dalam studi ini, istilah peradilan Islam (*Islamic court*) merujuk pada istilah peradilan agama (*religious court*) karena peradilan agama di Indonesia

sebenarnya dikhususkan bagi umat Islam dan hanya untuk penegakan hukum keluarga Islam.

A. Peradilan Agama: Penegakan Hukum Islam

Menurut sejarah, jauh sebelum kolonial mengintervensi tata hukum Indonesia, peradilan keluarga Islam telah ada. Umat Islam Indonesia sejak lama mempunyai kesadaran untuk memecahkan persoalan mereka dengan solusi agama melalui sistem hukum Islam walaupun dengan cara yang sangat sederhana dan konvensional. Benda (1958) menegaskan, "Dalam struktur masyarakat Indonesia, ahli hukum Islam dan sarjana, guru agama dan pimpinan keagamaan merupakan aspek sosial utama". Di tangan mereka, umat Islam mencari keadilan dan pemecahan masalah. Akan tetapi, pada era tersebut, tidak terdapat kodifikasi hukum Islam. Keputusan para hakim merupakan pertimbangan pribadi berdasarkan interpretasi atau pengetahuan mereka terhadap ajaran Islam.

Ketika pemerintah Belanda di bawah VOC memonopoli perdagangan dan sistem pemerintah Indonesia, mereka bermaksud menerapkan hukum Eropa, tetapi tidak berjalan karena masyarakat Indonesia, khususnya umat Islam, percaya bahwa hukum Eropa didasarkan pada latar sosial yang berbeda (Basyir, 1999). Sejarah mencatat bahwa untuk merespons kebutuhan umat Islam akan hukum keluarga Islam, pemerintah Belanda mendeklarasikan *Statuta Batavia* pada tahun 1942, hukum waris yang berlaku adalah hukum waris Islam. VOC juga menginstruksikan DW Freijer

menyusun sebuah buku hukum Islam yang kemudian terkenal dengan *Compendium Freijer* pada tahun 1760. Buku ini merupakan buku pegangan dan referensi bagi hakim Islam di bawah wilayah kekuasaan VOC (Basyir, 1999; Soeyoeti, 1999).

Melihat penerimaan Islam dan hukum Islam yang begitu meluas di Indonesia, seorang sarjana Belanda, van den Berg (1857-1927) mengeluarkan teori bahwa semua umat Islam Indonesia mengakui hukum Islam sebagai hukum mereka (Abubakar, 1999). Teori Berg ini terkenal dengan teori *receptio in complexu*. Pada tahun 1882 pemerintah Belanda membentuk Pengadilan Agama (*Priesterraad*) yang mempunyai kewenangan menyelesaikan perkara perkawinan dan kewarisan umat Islam (Abubakar, 1999). Sarjana Belanda yang lain menentang teori Berg dengan memunculkan teori *receptie* yang pada intinya mengatakan bahwa hukum adat lebih dapat diterima oleh umat Islam daripada hukum Islam; hukum Islam hanya dapat diterapkan setelah hukum adat menganggapnya baik. Di antara sarjana-sarjana tersebut adalah Snouck Hurgronje, C. van Vollenhoven, dan Bertranter Har Hzn (Abubakar, 1999). Perdebatan antara sarjana Belanda tersebut sebenarnya bukan pada pro-kontra mengenai Islam, tetapi lebih pada bagaimana cara yang terbaik memonopoli tata hukum Indonesia dan mengurangi pengaruh hukum Islam pada umat Islam (Arifin, 1996: 36). Islam dipandang sebagai kekuatan luar biasa untuk melawan kaum penjajah. Akibatnya, terdapat konflik yang dibuat-buat antara hukum Eropa, hukum Adat, dan hukum Islam di Indonesia

walaupun beberapa sarjana hukum mengakui bahwa hukum-hukum itu merupakan tiga sumber hukum nasional di Indonesia saat ini.

Tahun 1937, pemerintah Belanda mengurangi peran peradilan agama di Jawa dan Kalimantan dengan mencabut perkara kewarisan dari daftar kewenangan peradilan agama (Basyir, 1999). Belum jelas apa yang menjadi alasan sebenarnya, kecuali motivasi merendahkan posisi peradilan agama dalam tata hukum Indonesia. Sejak tahun 1830-an pemerintah Belanda menciptakan dualisme hukum; keputusan peradilan agama tidak dapat dieksekusi tanpa disahkan terlebih dahulu dengan keputusan dari *landraad* (peradilan umum) sebagai peradilan Kolonial. Lev menegaskan hal tersebut sebagai berikut:

> Ketika pengaturan kembali peradilan dapat dilaksanakan, (tanpa ada kesan) terjadi tantangan yang berarti terhadap agama, pengurangan hak peradilan agama menangani masalah kewarisan merupakan penolakan secara nyata terhadap dasar-dasar ajaran Islam yang dianggap (oleh pemimpin umat Islam) memiliki keunggulan (Lev, 1971: 19).

Pengurangan perkara kewarisan dari kompetensi peradilan agama sering diasumsikan sebagai salah satu dari sekian cara yang diinginkan oleh pemerintah Belanda untuk menghilangkan ajaran Islam secara bertahap dari umat Islam Indonesia.

Setelah Indonesia merdeka, posisi peradilan agama

diperkuat secara perlahan. Pada tahun 1970, ketika Undang-Undang Peradilan Agama disahkan, posisi peradilan agama sejajar dengan peradilan lainnya. Menurut undang-undang ini, tata hukum Indonesia memiliki empat peradilan: peradilan umum, peradilan agama, peradilan militer, dan peradilan tata usaha negara. Peradilan-peradilan itu mempunyai peradilan banding yang terletak di wilayah provinsi dengan Mahkamah Agung sebagai puncak sistem peradilan. Pada tahun 1977, pemerintah secara resmi mengakui perkara wakaf (sumbangan keagamaan) di bawah wewenang peradilan agama. Dengan disahkannya Undang-Undang Peradilan Agama pada tahun 1989, peradilan agama memiliki dasar resmi sebagai peraturan formal yang menyatukan kewenangan peradilan agama di seluruh wilayah Indonesia.

Menurut Undang-Undang Nomor 7, Tahun 1989, tentang Peradilan Agama (yang sekarang telah berubah menjadi Undang-Undang Nomor 3, Tahun 2006, tentang Perubahan atas Undang-Undang, Nomor 7, Tahun 1989, tentang Peradilan Agama), Pasal 49 (1), kompetensi absolut peradilan agama adalah memeriksa, memutuskan, dan memecahkan perkara-perkara umat Islam tentang perkawinan, kewarisan, harta pusaka, wakaf, dan sadaqah yang dilakukan berdasarkan hukum Islam. Undang-undang itu juga menjamin peradilan agama untuk melaksanakan keputusannya tanpa dipertentangkan dengan keputusan peradilan umum sebagaimana yang berlaku pada masa lalu.

Pengakuan secara resmi terhadap peradilan agama dalam tata hukum Indonesia dipersepsikan secara berbeda,

bahkan oleh umat Islam sendiri. Di satu sisi, masih terdapat pertanyaan yang belum terjawab mengenai tindakan negara yang menetapkan hanya umat Islam untuk mempunyai peradilan agama sendiri, padahal negara mengakui lima agama sebagai agama resmi. Namun, di sisi lain, bagi umat Islam, peradilan agama adalah simbol keberhasilan umat Islam melawan kaum penjajah dan rekonsiliasi Islam dengan negara untuk menunda keinginan menjadikan Islam sebagai dasar negara pada tahun-tahun awal kemerdekaan. Peradilan agama dibutuhkan oleh umat Islam bukan karena mereka mayoritas, tetapi lebih karena konstitusi Indonesia menjamin hak setiap warga negara hidup dengan hukum agama mereka dan peradilan agama dianggap memenuhi itu semua.

B. Kompilasi Hukum Islam: Fiqh Indonesia?

Dalam banyak tulisan tentang Islam dan hukum Islam oleh sarjana Barat dan sarjana Islam, definisi *syari'ah*, *fiqh*, dan hukum Islam sering bertumpang tindih. Ketumpangtindihan definisi ini mengakibatkan kesalahpahaman terhadap terma tersebut. Karena tujuan studi ini adalah menjelaskan arti yang benar tentang KHI di Indonesia, terma *syari'ah*, *fiqh*, dan hukum Islam akan didefinisikan secara berbeda.

Syari'ah adalah dasar dan ajaran Islam yang bersifat umum yang diwahyukan oleh Allah dalam al-Qur'an dan dijelaskan oleh Muhammad melalui hadis (Harahap, 1999). Al-Qur'an dan hadis berisi hukum, kepercayaan (akidah), dan nilai-nilai moral (akhlak). Kebenaran absolut al-Qur'an hanya diketahui oleh Allah dan Nabi Muhammad sebagai

medium yang menghubungkan bahasa Allah dengan bahasa manusia. Umat Islam percaya bahwa apapun yang Muhammad katakan dan praktekkan adalah atas petunjuk Allah. Dengan kata lain, *syari'ah* adalah al-Qur'an dan hadis yang disepakati oleh umat Islam secara keseluruhan dan merupakan sumber hukum Islam yang valid.

Karena *syari'ah* adalah seperangkat ajaran global, umat Islam perlu memahami dan menafsiri ajaran-ajaran itu ke dalam konteks partikular dengan melihat keadaan umat Islam yang beragam. Pemahaman terhadap *syari'ah* disebut *fiqh*. Khallaf (1985) mendefinisikan *fiqh* sebagai "pengetahuan tentang hukum yang berhubungan dengan perbuatan orang Islam dewasa yang dikeluarkan dari dalil syara'. Menurutnya, *fiqh* adalah doktrin hukum Islam atau pendapat ahli hukum Islam. Harahap (1999) memberi nama *fiqh* sebagai "abstraksi hukum Islam". Dalam sejarah Islam, *fiqh* bukan merupakan seperangkat hukum yang seragam yang dipraktekkan oleh seluruh umat Islam di dunia, tetapi *fiqh* sangat bervariasi bergantung pada tuntutan kondisi sosial ketika *syari'ah* ditafsirkan.

Pada kenyataannya, *fiqh* sendiri merupakan interpretasi keagamaan yang berusaha merasionalisasi *syari'ah*. Tokoh *fiqh* terkemuka dalam tradisi Sunni, misalnya Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal, membangun mazhab hukum, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Mereka memahami dan menafsirkan *syari'ah* dengan cara berbeda, khususnya hukum *mu'amalah* (hubungan horizontal) sebagai lawan ibadah (hubungan vertikal). Perbedaan itu terjadi karena

pemahaman dan penafsiran merupakan hasil kondisi sosial yang berbeda. Misalnya, Abu Hanifah diasumsikan sebagai sosok rasionalis karena tinggal dalam masyarakat heterogen. Imam Malik adalah sosok tekstualis karena dekat dengan tempat hadis diriwayatkan dan disebarkan. Keempat mazhab Sunni tersebut adalah contoh yang terbaik bahwa hukum Islam tidak dimonopoli oleh satu penafsiran, tetapi membuka pintu selebar-lebarnya terhadap pemahaman dan kreativitas yang beragam dalam menafsirkan *syari'ah*.

Umat Islam Indonesia menyadari bahwa ajaran Islam adalah ajaran fleksibel dan kontekstual. Keadaan pada saat munculnya mazhab Islam sungguh berbeda dengan kondisi saat ini. Umat Islam Indonesia seharusnya tidak mengikuti begitu saja apa yang ditemukan dalam kitab-kitab *fiqh*. Ajaran Islam seharusnya dikontekstualisasikan sesuai dengan ruang dan waktu. Dengan demikian, hukum Islam, terjemahan dari *Islamic law*, adalah penafsiran *syari'ah* ke dalam konteks Indonesia dan berdasarkan dinamika masyarakat Indonesia. Pendapat Imam mazhab dahulu tidak bisa secara langsung diikuti tanpa mempertimbangkan kondisi khusus Indonesia. Dukungan terhadap mazhab tertentu seharusnya bukan pada materi yang disampaikan, melainkan lebih pada metode (*manhajiy*). Dengan kata lain, bermadzhab adalah mengikuti cara imam mazhab dalam memformulasikan hukum Islam dari *syari'ah*.

Hukum Islam sendiri (sebelum dikodifikasi dalam bentuk KHI) merupakan bentuk informal dan bentuk personal hukum sebab hukum Islam yang dimaksud masih

memberikan ruang gerak untuk diinterpretasi secara beragam. Di satu sisi, perbedaan penafsiran adalah alami bagi hukum Islam; akan tetapi, di sisi lain, untuk kepentingan sistem kerja peradilan agama, penyatuan hukum secara signifikan dibutuhkan untuk memberikan kepastian hukum bagi umat Islam Indonesia terkait dengan hukum keluarga Islam. KHI di Indonesia adalah sebuah buku yang berisi hukum Islam Indonesia yang dihasilkan oleh sarjana Islam Indonesia dan kesepakatan bersama para ahli hukum yang diberikan dasar hukum formal oleh negara. Dengan kata lain, KHI adalah "sebuah konsensus ahli hukum Islam Indonesia" (Abdullah, 1994; Bisri, 1999). Penyusunan KHI dianggap sebagai usaha yang signifikan untuk meminimalkan perbedaan pendapat di antara para hakim di lingkungan peradilan agama dan untuk menjamin posisi hukum Islam dalam tata hukum Indonesia.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, peradilan keluarga Islam disahkan sejak tahun 1989 dengan Undang-Undang Nomor 7, Tahun 1989, tentang Peradilan Agama. Sejak itu, peradilan keluarga Islam memperoleh posisi yang sama dengan tiga peradilan lainnya di Indonesia. Bagaimanapun, peradilan keluarga Islam belum memiliki buku pedoman hukum. Keputusan ahli hukum Islam tentang perkara perkawinan umat Islam masih berdasarkan pada Undang-Undang Nomor 1, Tahun 1974 tentang Perkawinan. Akan tetapi, karena Undang-Undang Perkawinan tidak mengatur hal-hal spesifik yang terkait dengan perkawinan umat Islam, kewarisan, dan wakaf (sumbangan keagamaan), ahli hukum Islam berusaha memperoleh solusi dalam kitab-kitab *fiqh* atau

berdasarkan pada interpretasi mereka pada saat menyelesaikan perkara. Tidak adanya undang-undang khusus peradilan keluarga Islam tidak hanya menjadikan peradilan tidak sempurna, tetapi juga menimbulkan perbedaan keputusan pada perkara yang sama di seluruh wilayah Indonesia. Sebagaimana ditegaskan oleh Harahap (1999) bahwa terdapat "tiga pilar sistem hukum": institusi hukum (peradilan), ahli hukum sebagai pelaku, dan undang-undang sebagai pedoman. Pada kasus peradilan keluarga Islam di Indonesia, dua pilar yang pertama telah dipenuhi. KHI sebagai pilar ketiga perlu segera disahkan. Akan tetapi, baru dua tahun setelah dikeluarkan Undang-Undang Peradilan Agama, KHI disahkan.

Proses penyusunan KHI memakan waktu cukup lama. Sebenarnya, proses itu dimulai pada tahun 1985 ketika Menteri Agama, Munawir Sjadzali, dan hakim Tinggi Mahkamah Agung, Ali Said, menandatangani kontrak proyek KHI. Ketua proyek ini adalah hakim senior Bustanul Arifin. Proyek ini berakhir pada tahun 1988 dengan tiga buku KHI (Sjadzali, 1999).

Proses penyusunan KHI dibagi menjadi tiga tahap: proses awal, proses utama, dan proses akhir. Proses awal membentuk panitia yang diketuai oleh Bustanul Arifin dan menyiapkan draf persoalan atau pertanyaan tentang hukum Islam. Draf pertanyaan itu kemudian didiskusikan oleh Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah sebagai organisasi kemasyarakatan terbesar pertama dan kedua di Indonesia (Sjadzali, 1999).

Proses utama mencakup empat metode. Metode pertama adalah membahas 13 kitab fiqh dari mazhab yang berbeda oleh 10 universitas Islam negeri di Indonesia. Metode kedua adalah mewawancarai pakar hukum Islam dari 10 provinsi yang terdapat Pengadilan Tinggi Agama. Topik wawancaranya adalah daftar pertanyaan hukum Islam yang telah dipersiapkan. Hanya dua orang pakar hukum wanita, dari sekian ratus pakar hukum, yang diwawancarai karena jumlah pakar hukum wanita tidak seimbang dengan pakar hukum laki-laki. Metode ketiga adalah mengkaji jurisprudensi peradilan agama sejak tahun 1883. Adapun metode keempat adalah melakukan studi banding ke tiga negara Islam, yaitu Maroko, Turki, dan Mesir (Arifin, 1996).

Sebagai proses akhir, pada bulan Desember 1987 panitia melaporkan kepada Menteri Agama dan Mahkamah Agung bahwa ketiga draf KHI telah selesai ditulis. Arifin sebagai ketua panitia menegaskan bahwa draf tersebut bukan hanya usaha reaktualisasi hukum Islam, tetapi reformulasi hukum Islam juga (Arifin, 1996). Pada bulan Februari 1988, sarjana hukum Islam berkumpul memberikan komentar, membicarakan, merevisi, dan menambah draf KHI dengan draf akhir yang disempurnakan pada bulan Maret 1988 (Sjadzali, 1999). Yang menjadi pertanyaan adalah mengapa draf akhir berhasil diselesaikan pada tahun 1988, sementara baru pada tahun 1991 dasar hukum KHI diperoleh? Beberapa sarjana Islam berasumsi bahwa dasar hukum KHI ditunda karena pada tahun 1988 Undang-Undang Peadilan Agama belum disahkan. Undang-Undang Peradilan Agama disahkan

setahun kemudian pada tahun 1989. Karena KHI akan menjadi pedoman resmi peradilan agama, posisi peradilan agama dalam tata hukum Indonesia tentu berhubungan erat dengan KHI.

Instruksi presiden adalah jalan pintas untuk mendapatkan dasar hukum KHI (Harahap, 1999). Dalam tata hukum Indonesia, instruksi presiden tidak termasuk dalam urutan tata perundangan. Oleh karenanya, Inpres memiliki status lebih rendah dan kekuatannya kurang daripada undang-undang. Salah satu alasan mengapa KHI diterbitkan hanya dengan instruksi presiden adalah agar hukum Islam cepat tersedia untuk peradilan agama. Jika KHI diupayakan untuk menjadi undang-undang melalui lembaga legislatif, maka prosesnya akan menghabiskan waktu banyak dan tidak kunjung selesai; di samping itu, akan menjadi perdebatan serius tentang apakah umat Islam mempunyai keinginan untuk memperjuangkan negara Islam dengan mengusulkan penerapan hukum Islam melalui KHI di Indonesia. Dasar hukum KHI dengan instruksi presiden menimbulkan perdebatan mengenai apakah KHI secara formal mengikat ahli hukum Islam pada peradilan agama untuk menggunakannya sebagai referensi keputusan pengadilan?

Akar persoalan terkait dengan instruksi presiden sebagai dasar hukum KHI adalah apakah dengan instruksi itu, KHI merupakan sebuah undang-undang atau bukan. Hal ini terkait dengan perkembangan KHI yang diklaim sebagai sebuah undang-undang. Oleh karena itu, KHI dapat digunakan sebagai referensi atau pedoman bagi ahli hukum

Islam. ahli hukum Islam harus merujuk pada KHI dalam memutuskan perkara umat Islam, kecuali mereka tidak menemukan jawabannya di situ.

Salah satu tujuan KHI adalah mengurangi perbedaan keputusan hukum di lingkungan peradilan agama. Ahli hukum Islam dapat memperlakukan kasus yang serupa dengan keputusan yang sama dan tidak melulu mendasarkan keputusan pada pendapat pribadi dan pendapat mazhab yang mereka ikuti. Kelompok yang menentang KHI beranggapan bahwa KHI bukan undang-undang. KHI hanya susunan hasil mufakat (konsensus) dan pendapat ahli hukum Islam Indonesia. Konsekuensinya, ahli hukum Islam diperbolehkan mendasarkan keputusan mereka pada pemahaman dan interpretasi mereka sendiri.

Nampaknya, perselisihan di antara mereka yang kontra dan pro terhadap KHI sebagai undang-undang adalah didasarkan pada perbedaan dasar hukum dan mazhab hukum. Mereka yang menentang KHI setuju dengan positivisasi hukum dengan mengatakan, "kevalidan sebuah hukum ditentukan oleh sumbernya, bukan isinya" (Friedrich, 2001: 81). Sebaliknya, yurisprudensi sosiologi mengidentifikasi bahwa hukum selalu berdampingan dengan aturan dan norma sosial lainnya dan norma sosial tersebut sangat tergantung penuh pada penerimaan seutuhnya terhadap aturan-aturan itu" (Friedrich, 2001: 83). Bagi yurisprudensi sosiologi, pengakuan formal terhadap undang-undang kurang begitu signifikan dibandingkan penerimaan masyarakat terhadap keberadaan undang-undang khusus.

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, KHI merupakan usaha mereformulasi dan mereaktualisasi hukum Islam dalam konteks Indonesia. Umat Islam menyadari bahwa mereka sangat menghargai kekhususan adat lokal dan kehidupan sosial. Al-Qur'an dan hadis sebagai dua sumber hukum Islam harus ditafsirkan dan dikontekstualisasikan agar menemukan solusi terhadap problem yang muncul saat ini. *Fiqh* klasik (pemahaman hukum Islam) harus diperbaharui sesuai dengan perkembangan masyarakat. Usaha mereformulasi hukum Islam dapat dilihat dengan adanya beberapa peraturan "baru" dalam KHI yang tidak ditemukan dalam kitab *fiqh* klasik. Salah satu yang betul-betul berubah adalah tidak dibolehkannya laki-laki menikahi wanita non-muslim yang sebenarnya diperbolehkan oleh al-Qur'an dan *fiqh*. Teks dalam al-Qur'an dan *fiqh* klasik memperbolehkan laki-laki muslim menikahi perempuan non-muslim, tetapi tidak sebaliknya karena perempuan lebih memungkinkan mengikuti agama suami mereka. KHI mengecilkan peran gender terhadap perkawinan antaragama sebab tidak hanya perempuan yang bisa mengikuti agama suaminya, tetapi juga sebaliknya. Menurut kaum feminis, peraturan baru ini mungkin sebuah kemajuan, tetapi kaum pluralis memandang bahwa memperkecil peluang nikah beda agama adalah sebuah kemunduran karena Indonesia adalah negara dengan beragam agama. KHI juga berusaha mengakomodasi hukum adat, seperti masalah ahli waris pengganti dan harta pusaka bagi anak angkat.

KHI dibagi menjadi tiga buku hukum. Buku pertama berisi hukum perkawinan yang terdiri atas 19 bab dan 170

pasal. Kebanyakan isinya diambil dari Undang-Undang Nomor 1, Tahun 1974, tentang Perkawinan dengan beberapa aturan Islam yang diperluas. Buku kedua berisi kewarisan yang terdiri atas 6 bab dan 43 pasal. Buku kedua juga mengatur hibah dan sedekah. Adapun buku ketiga berisi wakaf yang terdiri atas 5 bab dan 12 pasal.

Berkenaan dengan isu gender, beberapa isi KHI secara eksplisit mendukung persamaan laki-laki dan perempuan, seperti memberi hak pada laki-laki dan perempuan untuk mengusulkan perceraian. Akan tetapi, dalam banyak isinya, isu gender masih belum berubah; sebagai contoh isu pembagian waris antara laki-laki dan perempuan 1:2 dan isu pembagian tugas yang rigid antara suami dan istri yang sebenarnya dirumuskan juga dalam Undang-Undang Perkawinan.

Baru-baru ini, tahun 2002, ada usaha menjadikan KHI sebagai undang-undang melalui pengesahan oleh lembaga legislatif, yang menyebabkan munculnya banyak kontroversi. Tim gender Departemen Agama mengusulkan draf hukum tandingan (CLD). Dalam CLD ini, peraturan KHI yang diusulkan adalah berkaitan dengan kesetaraan gender dan isu pluralisme diganti dengan aturan-aturan yang lebih egaliter, sekali lagi, pemerintah menghentikan proses karena banyak yang tidak setuju dengan ide progresif dalam CLD tersebut.

> Apa yang dimaksud dengan konsensus (kesepakatan) dibiarkan tak terjawab, kecuali sebagai sebuah proses; apa yang tercantum di dalam KHI diharapkan menjadi contoh

dari sebuah kesepakatan. Seseorang tentu dapat mempertanyakan apakah kesepakatan sesungguhnya telah tercapai, apakah keinginan para partisipan memang terakomodasi lewat proses perundingan, apakah pandangan kelompok minoritas memang telah diakui, dan apakah seandainya partisipasi perempuan yang lebih besar dapat mengubah hasil KHI. Konsensus atau ijma ternyata hanya sebatas kesepakatan para kaum terpelajar. Oleh karena itu, struktur atau sistem yang mengontrol siapa yang bisa memperoleh pendidikan dan menduduki posisi hakim sebenarnya berperan memilih siapa yang dapat berpartisipasi dalam sebuah konsensus (Bowen,2003: 1992).

Walaupun KHI diklaim sebagai fiqh Indonesia, paling tidak, terdapat tiga faktor untuk mendebat anggapan tersebut karena memang KHI tidak mewakili aspirasi seluruh umat Islam Indonesia. *Pertama,* penyusunan KHI tidak memperhatikan jumlah ahli hukum yang diwawancarai dari segi gender. Hanya ada dua orang ahli hukum perempuan dari 180 orang sarjana Islam yang diwawancarai selama proses penyusunan. *Kedua,* materi KHI berusaha menghegemoni peran yang beragam bagi laki-laki dan perempuan di seluruh Indonesia. Peran gender dalam lapisan masyarakat Indonesia tidak sekaku apa yang diformulasikan oleh KHI. Kenyataannya, jumlah perempuan yang mengurus keluarga justru meningkat. *Ketiga,* peraturan laki-laki sebagai pemimpin rumah tangga dan perempuan sebagai ibu rumah tangga sama

dengan formulasi hak dan kewajiban bagi sepasang suami istri yang terdapat dalam Undang-Undang Perkawinan. Era Orde Baru memperlihatkan posisi wanita lebih rendah sebagai ibu rumah tangga melalui kebijakannya. Sebagai contoh, pembentukan asosiasi istri pegawai negeri (Dharma Wanita) dengan aktivitas utamanya menyelenggarakan dan mendorong apa yang disebut *aktivitas perempuan*, seperti kursus memasak dan menjahit. Lebih jauh, KHI menilai kelalaian istri menjalankan tugas ibu rumah tangga sebagai alasan untuk memotong nafkah dari suami meskipun kesalahan suami sebagai kepala rumah tangga yang tidak memberikan nafkah tidak disediakan konsekuensi hukum oleh KHI

C. Konteks Sosial-Politik KHI

KHI Indonesia sebagai sebuah sistem hukum tidak mungkin dimengerti tanpa melihat konteks sosial-politik. Sekilas, sepertinya tidak masuk akal bagi negara Indonesia untuk memiliki hukum keagamaan mengingat Indonesia telah dideklarasikan sebagai negara sekuler yang mengakui kedudukan hukum lima agama.

Menyusuri jejak sejarah Islam dan umat Islam Indonesia, seseorang dapat menemukan bahwa kesadaran keagamaan umat Islam sesungguhnya telah digambarkan secara eksplisit melalui sejarah. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, jauh sebelum kolonialisme, umat Islam telah menerapkan hukum Islam sebagai bagian integral dalam kehidupan mereka sehari-hari. Bagi sebagian umat Islam Indonesia, keberadaan peradilan agama dan hukum Islam di Indonesia bukan sekadar

terkait isu mayoritas-minoritas, tetapi umat Islam sendiri memang merasa harus menjalankan keberagamaan mereka. Di samping itu, sebagian umat Islam berpendapat bahwa umat Islam telah memiliki hukum sendiri dalam setiap aspek kehidupan termasuk hukum kriminal. Namun, umat Islam Indonesia tidak menuntut itu sebab mereka menghormati keberagaman masyarakat Indonesia. Umat Islam sungguh membutuhkan hukum keluarga karena keluarga merupakan aspek penting bagi masyarakat muslim. Di samping itu, hukum keluarga adalah urusan pribadi dan merupakan bagian hukum perdata; pihak yang terlibat adalah umat Islam sendiri. Walaupun hukum keluarga merupakan urusan personal, untuk menjamin pelaksanaan hukum tersebut, menurut kelompok Islam politik, hukum keluarga Islam harus diberi baju hukum formal oleh negara.

> Orang harus menghargai bahwa hukum keluarga Islam bagi kebanyakan umat Islam merupakan simbol identitas keislaman mereka, inti keberagamaan yang sangat sulit terkikiskan untuk menunjukkan bagaimana sebenarnya menjadi seorang muslim. Hukum keluarga Islam adalah aspek utama dari syari'ah yang diyakini telah berhasil menunjukkan resistensinya ketika kode hukum Eropa ingin menggantikannya pada masa kolonial, dan juga bertahan dari upaya sekulerisasi dalam berbagai bentuknya pada kebanyakan negara Islam (Na'im: 2002, xii).

Sebagai "simbol identitas Islam", hukum keluarga Islam seperti KHI adalah usaha untuk mempertahankan eksistensi

hukum Islam bagi kehidupan umat Islam. Oleh karena itu, rasionalisasi hukum keluarga Islam tidak dengan cara menghilangkan nilai-nilai Islam, tetapi lebih pada mencari penyesuaian perkembangan hukum keluarga Islam dengan dinamika perubahan masyarakat. Isunya bukan tentang apakah hukum keluarga Islam berubah menjadi hukum keluarga sekuler, tetapi lebih mengenai bagaimana *fiqh* sebagai jalan untuk melanjutkan penafsiran hukum keluarga Islam dapat berfungsi untuk menunjukkan bahwa hukum keluarga Islam terbuka terhadap perkembangan masyarakat, seperti dengan bersikap terbuka terhadap berbagai isu gender.

Teori Weber menggolongkan tipe sistem dan legitimasi hukum (*the type of legal system and the legitimation*) ke dalam tiga tipe yang ia simpulkan sebagai berikut.

> Dominasi tradisional (*traditional domination*) adalah bentuk kepatuhan kepada individu yang dikendalikan oleh tradisi. Hukum dilegitimasi berdasarkan pada kesinambungannya terhadap praktek-praktek historis. Hukum tersebut berakar pada kesucian tradisi. Bentuk pemikiran hukum biasanya *substantive rationality* atau *formal irrationality*. Dominasi kharismatik (*charismatic domination*) bercirikan kepatuhan terhadap seseorang yang memiliki kemampuan khusus. Hukum dilegitimasi dengan kepatuhan terhadap individu tersebut. Bentuk pemikiran hukum adalah *substantive irrationality* atau *formal irrationality*. Yang terakhir adalah dominasi hukum (*legal domination*); otoritas diderivasi dari hukum itu sendiri. Hukum dilegitimasi oleh sifat

impersonal dari hukum itu sendiri (Milovanovic 1988: 49).

Jika ketiga tipe ideal itu digunakan untuk menguji bentuk dan sifat KHI di Indonesia, nampaknya KHI merupakan proses transformasi pemikiran hukum dari tipe hukum dominasi tradisional ke dominasi hukum. KHI merupakan tipe tradisional pemikiran hukum, dalam arti KHI adalah hukum yang berdasarkan agama yang berasal dari tradisi Islam. Akan tetapi, ketika KHI berusaha untuk membentuk otoritas sendiri dengan memformulasikan aturan baru yang tidak ditemukan dalam tradisi hukum Islam, maka KHI dapat dikategorikan dalam tipe dominasi hukum. Selain itu, dengan memiliki KHI, penyatuan keputusan para ahli hukum bisa diperoleh. Sebelum memiliki KHI, keputusan peradilan agama sangat beragam, bahkan dalam kasus yang sama, karena keputusan-keputusan itu didasarkan pada pengetahuan dan interpretasi subjektif para hakim. Dalam hal ini, KHI dapat digolongkan sebagai upaya merasionalisasi secara formal hukum Islam. Pada kenyataannya, *fiqh* sebagai interpretasi hukum Islam adalah cara membuat hukum Islam menjadi lebih rasional dan fleksibel terhadap perubahan sosial.

Mengapa hukum Islam diakui sebagai bagian dari negara terjadi relatif baru? Perjuangan umat Islam adalah setengah bagian yang berkontribusi bagi formalisasi hukum Islam. Sebagian lagi banyak dipengaruhi oleh kondisi politik Indonesia saat itu. KHI disahkan oleh presiden hanya

beberapa hari sebelum berangkat menunaikan ibadah haji. Beberapa pengamat politik memandang hal ini sebagai trik politik Soeharto untuk memperoleh dukungan dari mayoritas umat Islam untuk pemilihan umum masa berikutnya.

Berbagai bentuk sambutan terhadap munculnya KHI terjadi pada seluruh lapisan masyarakat, lebih-lebih di kalangan umat Islam sendiri. Perdebatan mengenai KHI pada dasarnya meneropong tiga hal, yaitu isu politik, legalitas hukum, dan kandungan materi KHI itu sendiri. Secara politik, non-muslim merasa khawatir bahwa penyebaran KHI dimaknai sebagai keinginan umat Islam untuk mengingat kembali sejarah Piagam Jakarta dan menjadikan Islam sebagai basis agama dan politik negara. Di kalangan umat Islam, perdebatan muncul terkait apakah KHI merepresentasikan kemenangan Islam atas negara atau keberadaannya sebagai salah satu bentuk kooptasi negara terhadap Islam. Bruinessen (1996) mengistilahkannya dengan "depolitisasi Islam atau Islamisasi politik". Tidak dapat disangkal bahwa hukum keluarga Islam menjadi simbol bagi kebanyakan umat Islam dalam berjuang melawan peraturan kolonial dan perjuangan setelah masa kolonial untuk membersihkan sisa-sisa sistem hukum kolonial yang masih tertinggal (Bowen, 1999: 92). Pendapat seperti ini berasal dari mereka yang mendukung formalisasi Islam. Sebaliknya, mereka yang lebih suka Islam independen dari kontrol negara berpandangan bahwa KHI bukanlah opsi terbaik karena para hakim di Pengadilan Agama dibatasi untuk mengikuti KHI. Akibatnya, kreativitas mereka dalam menentukan keputusan hukum pada kasus-kasus

tertentu dibatasi. Kenyataan ini, menurut mereka yang kontra, akan menyebabkan perkembangan hukum Islam menjadi statis. Perbedaan pendapat itu menegaskan adanya polarisasi. Mereka yang pro formalisasi menegaskan bahwa undang-undang Islam memberikan keputusan hukum yang pasti bagi umat Islam dengan menyatukan hukum Islam bagi semua keputusan hakim. Sementara mereka yang menentang formalisasi berargumen KHI tidak perlu ada karena pengembangan hukum Islam untuk mengawal masyarakat yang dinamis akan membuktikan fleksibilitas hukum Islam.

Selain perdebatan yang bernuansa politis tersebut, perselisihan mengenai KHI juga melibatkan masalah-masalah hukum. "Kelompok *expressivist* berpandangan bahwa KHI hanya membuat *living law* menjadi nyata, sedangkan kelompok *positivist* mengatakan bahwa KHI membuat hukum baru" (Bowen, 1999). Selain itu, legalisasi hukum Islam yang diberikan oleh negara menimbulkan masalah karena KHI tidak disahkan oleh legislatif. Oleh karena itu, tidak bisa diakui sebagai undang-undang. KHI hanya diterbitkan dengan Instruksi Presiden tahun 1991.

Materi KHI juga diperdebatkan. Dua kelompok yang bertentangan berasal dari pandangan kelompok konvensional dan kelompok modernis. Kelompok konvensional memandang KHI sebagai bentuk progresivitas hukum Islam, yakni aturan "baru" telah dirumuskan, sementara kelompok modernis termasuk *feminist* mengatakanbahwa KHI tidak banyak membuat perubahan signifikan sebagai bukti pembaharuan hukum Islam. "Banyak yang beranggapan

bahwa langkah pembaharuan dalam KHI tidak terlalu signifikan, misalnya dihapuskannya model pembagian warisan berdasarkan tradisi yang lebih berkeadilan gender kepada pembagian berdasarkan *fiqh* (Bowen, 1999: 100). Keterlibatan suara dan pengalaman perempuan sebagai sumber materi KHI sangat terbatas. Di samping klaim bahwa KHI merupakan konsensus, ada pertanyaan yang masih tersisa tentang hal ini, khususnya ketika tidak semua umat Islam, seperti kelompok yang lebih mendukung Islam kultural, mendukung keberadaan KHI.

D. Formalisasi Hukum Islam di Indonesia: Islam Politik versus Islam Kultural

Geertz (1960) mengklasifikasi umat Islam Indonesia dilihat dari segi keberagamaan menjadi Santri-Abangan, atau dalam istilah Bruinessen (1996) *committed* vs *registered*, taat-terdaftar. Dari hasil penelitiannya di Jawa Timur, Geertz (1960) menemukan bahwa santri adalah kelompok umat Islam taat yang sedikit jumlahnya dibandingkan dengan kelompok abangan yang memiliki kecenderungan mencampur aduk praktik budaya Jawa-Hindu dengan kemurnian ajaran Islam (*syncreticm*). Polarisasi umat Islam berkenaan dengan isu islamisasi sebuah negara plural demokratik, seperti Indonesia, dapat dikategorikan sebagai Islam politik dan Islam kultural. Kolig (2000) menggambarkan kelompok Islam politik sebagai fundamentalis dan kelompok Islam budaya sebagai moderat:

Model kelompok fundamentalis bekerja dari atas ke

> bawah (berkeinginan untuk mengubah dasar hukum, syari'atisasi hukum, masyarakat, dan kehidupan publik), sedangkan yang lain, kelompok moderat, bekerja dari bawah ke atas (fokusnya pada perilaku individu, pertimbangan hati nurani personal, dan kolaborasi secara sukarela) (Kolig, 2001: 31).

Polarisasi didasarkan pada perbedaan pendekatan yang dilakukan dua kelompok tersebut mengenai bagaimana cara efektif menspiritualisasi umat Islam Indonesia.

Perbedaan yang tegas atas perjuangan umat Islam Indonesia bukan fenomena baru. Asal usul Islam politik dan Islam budaya dapat ditelusuri dari perbedaan pendapat kelompok nasionalis Islam dan kelompok nasionalis sekuler pada saat permulaan perjuangan kemerdekaan Indonesia. Kelompok nasionalis Islam yang mengusulkan Islam sebagai dasar negara, saat ini menjelma sebagai kelompok Islam politik yang memilih pendekatan legal-formal terkait dengan negara. Adapun kelompok nasionalis sekuler, kelompok terbanyak umat Islam, menghendaki negara tidak berdasarkan Islam serta mendukung Pancasila sebagai dasar negara karena Pancasila secara umum tidak sekuler, lebih inklusif, berdasarkan agama, dan sesuai ajaran dasar Islam. Kelompok nasionalis sekuler, saat ini, menjelma menjadi kelompok Islam kultural yang mengkonsentrasikan usaha mereka dengan pendekatan individual dan kultural daripada pendekatan struktural.

Kelompok Islam politik dan Islam kultural tidak hanya

memiliki cara pandang yang berbeda tentang posisi tawar Islam terhadap negara, tetapi juga tentang isu modernisasi dan sekularisasi. Bagi Islam politik, modernisasi dan sekularisasi menandakan dua terminologi yang pada dasarnya memiliki kesamaan; modernisasi dan sekularisasi merupakan gaya baru westernisasi imperialisme kolonial. Oleh sebab itu, untuk memperkuat superioritas Islam, umat Islam harus memiliki peran yang signifikan dalam bidang politik. Bagi kelompok Islam kultural, sekularisasi sebenarnya bukan berarti penyusutan nilai agama dalam kehidupan sehari-hari; itu hanya sebuah usaha untuk menggerakkan norma-norma agama dari bentuk formal-publik ke bentuk individual-privat. Dengan demikian, modernisasi dan sekularisasi adalah sama dengan rasionalisasi ajaran Islam itu sendiri. Beberapa sarjana, seperti Bruinessen, menilai bahwa Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), Majelis Ulama Indonesia (MUI), dan Departemen Agama sebagai contoh "kooptasi" negara terhadap Islam. "Negaralah yang lebih banyak menggunakan kontrol terhadap urusan-urusan Islam daripada sebaliknya" (Bruinessen, 1995: 5). Keterlibatan umat Islam dalam bidang politik tidak menjamin posisi umat Islam dan Islam menjadi superior, malahan akan terkooptasi oleh kekuatan negara.

Fenomena akhir-akhir ini menunjukkan bahwa kelompok Islam politik, walaupun menginginkan umat Islam memiliki identitas khusus, tetap mempertahankan Pancasila dan menghormatinya sebagai ideologi negara. Kecenderungan mendirikan negara Islam di Aceh, misalnya, seharusnya tidak dipahami sebagai hal yang semata-mata didorong oleh isu

agama, tetapi lebih didasari oleh motivasi ekonomi, sosial, dan politik. Pada kenyataannya, separatisme tidak hanya terjadi di Aceh, daerah yang kuat nuansa Islamnya, tetapi juga di Papua yang memiliki penduduk mayoritas non-Islam.

Kecenderungan diskursus Islam Indonesia akhir-akhir ini memperlihatkan bahwa perbedaan cara pandang Islam politik dan Islam kultural sebenarnya hanya dalam bentuk pendekatan negara terhadap Islam, yaitu bagaimana memberikan Islam arti yang lebih serta pilihan-pilihan untuk berkontribusi terhadap Indonesia. Keduanya sama-sama tidak menyetujui negara Islam:

> Pandangan muslim modern tidak pernah jelas mengenai bagaimana sebenarnya negara Islam ketika menghadapi kompleksitas dan tradisi non-Islam yang sangat berakar di Indonesia, sisa-sisa pengaruh kolonialisme, termasuk bagaimana cara menkonseptualisasi negara dan lembaga-lembaga pemerintahan (Hooker 1984: 268).

Tidak terdapat konsep yang cukup kuat terkait dengan negara Islam karena tidak secara jelas dinyatakan dalam al-Qur'an dan hadis. Memaksakan negara Islam pada masyarakat Indonesia yang plural akan menjadi kontra-produktif bagi upaya menunjukkan Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam dan menghargai kelaziman perbedaan.»

4

Feminisme Liberal: Perjuangan dalam Sistem

GERAKAN feminisme merupakan gerakan multi-perspektif, tidak hanya mengusung satu suara atau pendapat sehingga feminisme itu sendiri sebenarnya sangat sulit didefinisikan. Arneil (1999: 3) menjelaskan, "Tidak ada definisi yang cukup memuaskan bagi term feminisme karena feminisme tidak satu bentuk, selalu berubah, dan di dalamnya terdapat banyak aliran pemikiran dengan sudut pandang yang beragam." Namun, benang merah dapat ditarik dari banyaknya perspektif feminis tersebut, yakni feminisme adalah gerakan perempuan yang mempunyai metode tersendiri dan memiliki orientasi yang sama (Hartstock, 1978). Hartstock menegaskan, "Pada dasarnya feminisme merupakan sebuah model analisis, metode pendekatan kehidupan dan politik, cara mengajukan pertanyaan dan mencari jawabannya, bukan seperangkat kesimpulan politik mengenai penindasan terhadap perempuan." Deskripsi Hartstock tentang feminisme

menunjukkan bahwa feminisme adalah gerakan yang berproses secara terus menerus; feminisme adalah pandangan teoretis dan praktis yang selalu berubah yang disesuaikan dengan dinamika perubahan masyarakat.

Meskipun mungkin sebuah penyederhanaan, pada studi ini feminisme didefinisikan sebagai sebuah gerakan, teoretis atau praktis, yang didorong oleh keterpurukan kondisi perempuan dan ketidakseimbangan akses bagi perempuan dan laki laki yang bertujuan membentuk hubungan gender yang lebih baik serta hubungan yang lebih egaliter bagi semua orang, khususnya perempuan. Definisi tersebut menggam-barkan feminisme sebagai sebuah gerakan yang bergerak, baik pada tataran wacana maupun praktis. Dalam definisi ini tergambar bahwa berbagai aliran feminisme memiliki persamaan dan perbedaan. Persamaannya adalah dari segi alasan dasar dan tujuan gerakan, sedangkan perbedaannya adalah lebih mengenai jawaban bagi pertanyaan *mengapa* perempuan disubordinasi dan *bagaimana* bereaksi terhadap isu-isu keterpurukan perempuan yang diusung oleh feminisme. Tabel berikut menunjukkan hubungan tersebut secara grafik.

Tabel 4

SAMA	BERBEDA	SAMA
Alasan dasar (Standpoint)	Alasan Selanjutnya (WHY) Methode (HOW)	Tujuan Umum (Orientasi)

Dalam usaha menemukan cara melawan *mainstream* politik laki-laki, feminisme dapat dikategorikan sebagai gerakan politik. Gerakan feminisme yang pertama, yang dilakukan oleh feminisme liberal awal, berusaha memperoleh pengakuan politik bagi perempuan, seperti hak untuk memilih dan hak yang sama di depan hukum. Singkatnya, feminisme liberal menggunakan politik sebagai alat dan hukum sebagai metode untuk memperoleh pengakuan yang sama bagi perempuan di depan hukum.

Feminisme liberal memperjuangkan, posisi hukum yang sama akan mendorong kesetaraan pada aspek kehidupan lain, seperti sosial dan ekonomi. Kondisi kemiskinan perempuan di bidang ekonomi bersumber dari posisi hukum perempuan sebagai milik laki-laki. Sebagai milik laki-laki, perempuan tidak bisa melakukan apapun yang mereka inginkan sebelum laki-laki memberi izin. Ketika mereka menghasilkan sesuatu, hasil itu menjadi milik tuannya. Berkaitan dengan anak-anak, umpamanya, walaupun jelas ibu mempunyai peran yang cukup signifikan dalam melahirkan dan membesarkan, dalam banyak kasus, secara hukum anak-anak masih diekori dengan nama bapaknya. Semakin besar perempuan mendapatkan kemerdekaan secara ekonomi, semakin besar pula kemungkinan terbukanya kehidupan sosial bagi mereka.

Bab ini menjelaskan posisi feminisme liberal kaitannya dengan berbagai macam pandangan feminisme serta menggambarkan kontribusi dan keterbatasan feminisme liberal sebagai gerakan perempuan untuk kebebasan. Selanjutnya, feminisme liberal akan digunakan sebagai alat

analisis terhadap isu publik dan privat, khususnya dalam KHI di Indonesia.

A. Liberasi Politik: Akar Feminisme Liberal

Eisenstein (1981), dalam bukunya *The Radical Future of Liberal Feminism,* mencatat sejarah feminisme liberal sejak John Locke, J.J. Rousseau, Mary Wolstonecraft, John Stuart Mill dan Harriet Taylor, serta Elizabeth Cady Stanton, sedangkan Okin (1979) menyatakan bahwa permulaan feminisme liberal terjadi sejak munculnya pandangan Mill mengenai hak kebebasan bagi perempuan. "John Stuart Mill adalah seorang filosof politik liberal utama yang mengemukakan secara eksplisit agar menggunakan prinsip-prinsip kebebasan bagi perempuan" (Okin, 1979: 197). Beberapa penulis, seperti Corrin (1999), mengakui bahwa karya popular Betty Freidan tahun 1964 tentang *the problem that has no name* ('problem tanpa nama') menandai kebangkitan yang luar biasa bagi feminisme liberal di USA. Walaupun Wolstonecraft mengemukakan idenya mengenai kebebasan perempuan dalam berpolitik, bahkan sebelum Mill, Corrin (1999) menggolongkannya sebagai feminis radikal daripada feminis liberal karena dia menentang pemisahan ruang publik dan privat yang didesak oleh *mainstream* feminis liberal. Eisenstein (1981) menegaskan bahwa filosof politik liberal Barat, seperi Locke dan Rousseau telah meletakkan dasar bagi gerakan kebebasan, yang kemudian menginspirasi gerakan feminis liberal, meskipun filosof laki-laki secara eksplisit tidak memasukkan perempuan sebagai bagian

analisis mereka.

John Locke (1632-1704) menentang sistem politik patriarkhi yang mempertahankan kekuatan paternal dalam sistem keluarga. Bapak dan ibu memiliki hak dan kewajiban yang sama sebagai orang tua terhadap anak. Namun, suami memiliki kekuatan atas istrinya dalam keluarga (Eisenstein, 1981). J.J. Rousseau (1712-1778) mengkritik superioritas keningratan dan mengupayakan kebebasan individu. Namun, kebebasan individu dipahami sebagai hak laki-laki dan terbatas bagi laki-laki. Perempuan, apapun alasannya, tidak bisa bebas secara penuh karena sifat dasar perempuan selalu disubordinasi. Hal itu menunjukkan bahwa individualisme Rousseau bagi laki-laki berasal dari patriarkhi. Karena itu, keberadaan perempuan selalu bergantung; kemandirian dan kesetaraan bagi laki-laki membutuhkan subordinasi perempuan (Eisenstein, 1981: 56). Namun, yang menarik dari Rousseau adalah idenya tentang kekuatan potensial seksualitas perempuan. Ia berpendapat bahwa walaupun dalam banyak hal perempuan bergantung pada laki-laki, dalam hal seksual, laki-laki tentu bergantung pada perempuan. "Sifat dasar telah menjadikan perempuan sebagai perangsang nafsu; oleh karena itu, laki-laki harus berusaha menyenangkan perempuan jika menginginkan hasratnya terpenuhi" (Eisenstein, 1981: 62).

Pengakuan Rousseau mengenai seksualitas perempuan sebagai "kekuatan potensial" lebih jauh tidak ditelusuri oleh feminisme liberal atau bahkan oleh berbagai varian feminisme yang lain. Fokus feminisme lebih pada pencapaian kesetaraan

antara laki-laki dan perempuan dengan mengejar apa yang menjadi kekurangan perempuan, seperti independensi ekonomi, daripada memanfaatkan potensi seksual untuk menyetarakan status laki-laki dan perempuan. Feminisme seharusnya bisa memilih menggunakan seksualitas perempuan untuk memastikan ketergantungan laki-laki pada perempuan daripada dijebak menjadi objek patriarkhi terhadap tubuh mereka. Jika yang dimaksud oleh Rousseau seksualitas perempuan sebagai ketergantungan laki-laki dan kekuatan potensial perempuan, maka perempuan merupakan subjek seksualitas daripada sebagai objek. Isu seksualitas sesungguhnya memiliki kekuatan potensial bagi gerakan feminisme.

John Stuart Mill hidup dari tahun 1806-1873. Walaupun banyak yang tidak sependapat mengenai berapa banyak Mill dipengaruhi oleh ide feminisme istrinya (Harriet Taylor), tetapi setiap orang sependapat bahwa mereka saling mempengaruhi satu sama lain. Sebagian sarjana memandang Mill memiliki sejumlah pemikiran yang memperjelas feminisme liberal, sedangkan sebagian yang lain mencatat bahwa Taylor memiliki pandangan yang lebih orisinil mengenai feminisme dan kebebasan. Okin (1979), misalnya, menganggap Mill sebagai filosof liberal Barat pertama yang memiliki perhatian yang cukup signifikan terhadap ketidaksetaraan jenis kelamin daripada ketidakseimbangan kekuatan antara keningratan dan masyarakat umum:

John Stuart Mill berupaya keras mengaplikasikan prinsip-

> prisip liberalisme bagi perempuan. Dia ingin menghapus sistem patriarkhi dalam keluarga serta subordinasi hukum dan politik terhadap perempuan karena hal tersebut adalah sebuah anakronisme yang menghancurkan tatanan kebebasan dan keadilan dalam kehidupan abad moderen. Akan tetapi, walupun dia (Mill)memang dianggap sebagai feminis yang progressif, dia sama sekali tidak mempersepsikan lembaga-lembaga dan praktek-praktek yang mengizinkan laki-laki untuk mengejar karir dan memiliki independensi ekonomi, sekaligus kehidupan keluarga serta anak anak, sedangkan perempuan hanya dipaksa memilih antara karier dan keluarga, sebagai sebuah ketidakadilan (Okin, 1979: 230).

Okin (1979) mengakui bahwa pandangan Mill tentang kebebasan feminis masih dipengaruhi oleh dominasi patriarkhi; perempuan dan laki-laki masih dibeda-bedakan dalam keluarga. Ruang publik dan privat tetap berhubungan dengan pembedaan laki-laki di ranah politik, sedangkan perempuan di ranah etik; laki-laki sebagai penguasa dan rasional, sedangkan perempuan sebagai rakyat dan emosional.

Donner (2005) menegaskan bahwa pandangan Mill tentang individualisme dan otonomi merupakan kontribusi yang berharga bagi feminisme liberal. Mill telah sukses membedakan individualisme dan egoisme atau alienasi. Individualisme Mill menghargai sepenuhnya makhluk sosial, tidak menyetujui pribadi-pribadi yang terisolasi jauh dari hubungan sosial, dan menganggap individu sebagai tempat,

sumber, dan evaluator terhadap nilai" (Donner, 2005: 5). Penjelasan Mill mengenai individualisme tidak hanya memberi kontribusi terhadap pandangan feminisme liberal, tetapi juga membantu mempertahankan konsep feminisme liberal tentang individualisme yang menerima kritik signifikan dari berbagai gerakan feminisme lain.

Walaupun banyak penulis mengidentifikasi Mill sebagai inisiator feminisme liberal, Burgess-Jackson (2005) menentang ide tersebut. Menurut Burgess-Jackson (2005), mengidentifikasi Mill sebagai lebih dekat dengan feminisme liberal adalah sebuah penyederhanaan dan kesalahan menempatkannya dalam diskursus feminisme. Dalam menjelaskan ide-ide Mill, Burgess-Jackson menegaskan hal berikut.

> Mill, sebagaimana feminis radikal terkemuka saat ini, melihat sosialisasi yang bersifat seksis adalah akar dari penindasan terhadap kaum perempuan oleh laki-laki. Perempuan telah sekian lama dikondisikan untuk patuh dan menyerahkan dirinya kepada laki-laki, untuk mengidentifikasi dirinya sesuai dengan kepentingan dan keinginan laki-laki, dan mungkin yang paling tersembunyi untuk melihat diri mereka sebagai sesuatu yang tidak sempurna dan tidak terpenuhi kebutuhan, kecuali jika mereka berafiliasi dengan seorang laki-laki tertentu. Hal tersebut bukanlah sentimen dari seorang feminis liberal yang tujuan satu-satunya dan yang utama adalah menghapus perbedaan perlakuan oleh hukum, walaupun

> Mill memang tentu saja tertarik untuk melakukan hal itu. Hal-hal tersebut adalah sentimen-sentimen dari seorang feminis radikal, yaitu seorang yang ingin mengubah masyarakat secara mendasar dengan cara mengerti masalah awalnya, lalu mengubah proses-proses yang membuat kita sebagaimana seharusnya (Burgess-Jackson, 2005: 77).

Dari penjelasan Burgess-Jackson di atas, jelas bahwa kategorisasi Mill sebagai seorang feminis radikal tidak menolak bahwa Mill juga memiliki pandangan seorang feminis liberal. Jadi, pada perspektif kritis-teoretik dan gerakan politik, feminisme sulit untuk dipergunakan secara terpisah. Kategorisasi terhadap feminisme yang begitu beragam sering menyebabkan *overlap* karena feminisme memiliki dasar dan tujuan yang sama, yaitu untuk mengangkat perempuan dari dominasi patriarkhi. Kesulitan menggolongkan beberapa pandangan atau praktek feminis menunjukkan adanya persamaan yang tidak dapat dihindari dari sekian banyak gerakan feminisme. Eisenstein (1981), misalnya, mengategorikan Elizabeth Cady Stanton sebagai seorang feminis liberal dan radikal karena dia tidak hanya tertarik mengejar persamaan hak di depan hukum bagi laki-laki dan perempuan, tetapi pada saat yang sama, dia menolak pembedaan ruang publik dan privat karena kedua wilayah tersebut, menurutnya, sama-sama politis.

Wollstonecraft, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, mengemukakan pendapatnya yang sangat kritis tentang hak

perempuan, bahkan sebelum Mill. Ide-ide Wollstonecraft tentang perempuan dan patriarkhi sangat dipengaruhi oleh Locke dan Rousseau (Eisenstein, 1981). Meskipun demikian, dia tidak mengakui karya Rousseau sebagai sumber inspirasinya. Dia membedakan dirinya dari dua pemikir liberal terkemuka tersebut dan memperluas analisisnya sampai kepada masalah posisi perempuan. Dalam karyanya *A Vindication of the Rights of Woman*, dia berulang-ulang tidak menyetujui dan menentang ide Rousseau tentang kelemahan perempuan karena "sifat dasarnya". Jika perempuan lebih rendah dari laki-laki karena sifat dasarnya, maka kebaikannya harus sama dalam segi kualitas (jika tidak dalam segi derajat), atau kebaikan merupakan ide relatif; konsekuensinya, perbuatan mereka seharusnya didasarkan pada prinsip yang sama, dan memiliki tujuan yang sama" (Wollstonecraft, 1992: 28).

Diskusi di atas menjelaskan bahwa akar feminisme liberal telah dibangun jauh sebelum feminisme liberal secara resmi muncul. Pakar politik, seperti Locke dan Mill, serta pakar feminis terkemuka, seperti Wollstonecraftt dan Cady Stanton, sesungguhnya memiliki ide yang sama mengenai individualisme, liberalisme, dan persamaan hak di depan hukum.

B. Persamaan Hak di depan Hukum: Sebuah Langkah Awal

Feminisme secara umum bersifat heterogen dan feminisme liberal sebagai bagian feminisme juga tidaklah

tunggal. Mengidentifikasi feminisme liberal secara persis adalah tugas yang melelahkan karena sedemikian beragamnya pendapat dalam tubuh feminisme liberal itu sendiri. Eisenstein (1981) mengidentifikasi feminisme liberal sebagai perpaduan dari berbagai macam orientasi, sedangkan Baron dan Past (2005) mengidentifikasi feminisme liberal sebagai spektrum yang luas mengenai feminisme. Beberapa pakar membedakan feminisme liberal dengan feminisme individual. Adapun pakar yang lain mengategorikan feminisme individual sebagai bagian dari feminisme liberal. Kedua cabang feminisme itu mempunyai kesamaan dalam hal mendukung hak-hak individu dan mendorong persamaan hak di depan hukum. Perbedaannya terletak pada kenyataan bahwa feminisme liberal lebih toleran terhadap intervensi pemerintah dalam kehidupan privat, sedangkan feminisme individual (independen) ingin meminimalisasi kontrol pemerintah dalam ruang privat.

Untuk meminimalisasi kebingungan mengenai feminisme liberal dalam studi ini, perlu diidentifikasi empat hal yang biasanya dimiliki oleh feminisme liberal. Hal itu tentu tidak dimaksudkan untuk mengklaim bahwa hanya keempat hal tersebut sebagai pandangan feminisme liberal yang lebih valid, tetapi hanya sebagai usaha untuk memfokuskan analisis bagi diskusi berikutnya dalam tulisan ini. Keempat hal tersebut adalah (1) persamaan hak di depan hukum, (2) akses yang sama dengan perlakuan berbeda, (2) individualisme, dan (4) perbedaan ruang publik dan privat.

1. Persamaan Hak di depan Hukum

Salah satu karakter yang berbeda dari feminisme liberal dibandingkan dengan cabang lain dari feminisme adalah perhatiannya yang begitu besar terhadap persamaan perlakuan antara laki-laki dan perempuan di depan hukum. Bagi feminisme liberal, kesetaraan harus dibangun oleh hukum. Oleh sebab itu, negara sebagai pihak yang berkompeten dalam menentukan sistem hukum disarankan agar memiliki kemauan politik dan harus berada di garis depan dalam menciptakan persamaan di depan hukum bagi penduduknya tanpa memperhatikan jenis kelamin.

Tuntutan feminisme liberal terhadap persamaan hak di depan hukum bisa dimengerti ketika diletakkan dalam konteks historis kemunculannya. Di Amerika, misalnya, perempuan tidak memperoleh hak suara sampai tahun 1920, jauh setelah Amerika merdeka (1776). Ketiadaan hak politik perempuan merupakan akibat tidak adanya hak hukum dan hak ekonomi baginya. "Aktivitas politik seperti pemungutan suara, jabatan kantoran, dan hakim adalah sangat berhubungan dengan hak milik secara ekonomi dan hak hukum" (Kerber dan Dehart, 2004: 13). Hak-hak hukum, ekonomi, dan politik adalah tiga aspek hak asasi manusia yang saling mempengaruhi satu sama lain. Perempuan menurut hukum tidak bisa melakukan kontrak dan transaksi, kecuali dengan izin suaminya sehingga perempuan tidak bisa mandiri secara ekonomi. Keadaan tersebut juga diperparah oleh ideologi bahwa politik merupakan dunia laki-laki. Oleh sebab itu, pengucilan kaum wanita dari ranah publik telah

terbentuk secara sistematis melalui ketidakseimbangan hukum. Pada saat itulah, feminisme liberal muncul dan mendeklarasikan dirinya sebagai penentang sistem hukum yang korup tersebut. Perlakuan yang sama terhadap kedua jenis kelamin di depan hukum akan berakibat pada posisi perempuan yang lebih egaliter secara ekonomi dan politik.

2. Akses Sama dengan Perlakuan Berbeda

Usulan feminisme liberal terkait persamaan akses perempuan melalui hukum untuk menentang kenyataan bahwa perbedaan biologis perempuan diasumsikan oleh masyarakat patriarkhi sebagai alasan logis ketidaksetaraan. Bagi feminisme liberal, perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan seharusnya tidak diperluas ke peranan sosial, ekonomi, dan politik. Sistem hukum harus menghilangkan ide perbedaan biologis dalam setiap aspek kehidupan perempuan. Laki-laki dan perempuan seharusnya mendapatkan akses secara merata dalam setiap aspek kehidupan mereka, walaupun dengan melakukan hal itu, mereka butuh perlakukan yang berbeda karena perbedaan biologis.

Pertanyaan berikutnya, apakah persamaan hak harus mengabaikan perbedaan biologis atau tidak? Dengan kata lain, apakah setiap aspek kehidupan bebas/kebal dari konsekuensi logis perbedaan biologis? Isu perbedaan (*differences*) dan kesetaraan(*sameness*) tetap berlangsung sampai sekarang dan tetap menjadi teka-teki yang belum terjawab. Phillips (1998) mengemukakan persoalan itu sebagai berikut:

> Ketegangan antara keinginan untuk mengupayakan persamaan perlakuan atau memberikan perempuan perlakuan yang istimewa masih menjadi sebuah dilema bagi gerakan feminis. Untuk mendapatkan hak yang sama dalam bekerja dengan laki-laki, misalnya, perempuan memerlukan perlakuan yang lebih dari yang dibutuhkan oleh laki-laki. Mereka memerlukan cuti hamil, tempat khusus untuk perawatan anak di tempat kerja, kondisi keamanan yang memadai ketika hamil, dan waktu untuk berlibur ketika menstruasi (Phillips, 1998: 9).

Konsep persamaan yang diusung oleh feminisme liberal secara internal dikritik oleh cabang feminisme lainnya karena *equality* (kesetaraan) cenderung diartikan sebagai *sameness* (kesamaan). Para feminis tidak memiliki pandangan yang sama, apakah diskriminasi atas perempuan akan dipecahkan oleh *equality* (perlakuan dan akses yang sama) atau *equitability* (akses sama, perlakuan berbeda). Kesamaan itu akan menciptakan masyarakat yang netral- gender (*gender-less society*). Sebagian feminis yang menolak konsep kesamaan mengusulkan konsep perbedaan sebagai berikut.

> Argumen tentang konsep perbedaan (*difference*) yang muncul sekarang didasari oleh kesadaran empiris, pengalaman-pengalaman, masyarakat dan budaya, serta posisi yang kokoh. Alasannya adalah seharusnya dilakukan perlakuan yang berbeda untuk membetulkan ketidakadilan sosial dan hukum yang telah sangat meluas (Finerman, 1997 :58).

Pendekatan perbedaan (*difference approach*) tersebut berusaha untuk mendengar suara perempuan, melihat pengalamannya, dan menguji keunikannya. Mengungkap perbedaan-perbedaan yang dimiliki oleh perempuan tidak hanya akan menunjukkan karakteristik yang berbeda antara perempuan dan laki-laki, tetapi juga antara perempuan sendiri yang dikondisikan oleh perbedaan budaya, golongan, agama dan lain-lain. Oleh karena itu, pendekatan perbedaan (*difference approach*) itu tidak hanya untuk mengenal dan mengakui perbedaan biologis perempuan, seperti hamil dan melahirkan, tetapi juga perbedaan antar-perempuan hasil konstruksi sosial, seperti perempuan tidak dilibatkan dalam pembuatan undang-undang.

MacKinnon (1997) menentang konsep kesetaraan dan perbedaan karena keduanya tidak cukup untuk mengurangi akar ketidaksetaraan gender. Kedua konsep tersebut dihasilkan oleh pandangan patriarkhi sehingga lebih menguntungkan laki-laki. Secara sosial kemasyarakatan, perempuan dibedakan sebagai "yang lain". MacKinnon (1997) menawarkan pendekatan baru yang ia namakan "pendekatan dominan" (*dominance approach*). Menurutnya, pendekatan ini tidak dimaksudkan sebagai meminta perlakuan spesial atau proteksi walaupun secara sangat samar, tetapi untuk mengganti pertanyaan tentang kesetaraan menjadi "pertanyaan tentang distribusi kekuasaan". Kata-katanya yang terkenal adalah "Langkahkan kakimu di leher kami, lalu kamu akan mendengar dalam bahasa apa perempuan berbicara". Tuntutan kesetaraan antara laki-laki dan

perempuan harus menekankan perolehan kekuasaan yang lebih untuk perempuan daripada mengemis perlakukan dan akses yang sama.

Konsep feminisme liberal tentang *equality* (kesetaraan) adalah berbeda dengan *sameness* (persamaan). Feminisme liberal menghendaki akses yang sama antara laki-laki dan perempuan walaupun mengharuskan perlakuan yang berbeda. Perlakuan yang berbeda sangat penting sebagai konsekuensi perbedaan biologis antara laki-laki dan perempuan, seperti kehamilan. Dengan kata lain, feminisme liberal tidak bermaksud menciptakan masyarakat yang netral gender, tetapi lebih pada mengusulkan untuk membagi kekuasaan secara proporsional sesuai dengan jenis kelamin.

3. Individualitas

Walaupun banyak kritikan ditujukan kepada feminisme liberal sebagai aliran yang bersifat individualistis, abstrak, dan utopis, feminisme liberal menegaskan bahwa sikap individualisme sebenarnya menciptakan nilai-nilai universal dalam arti menghargai potensi individu. Tak ada seorangpun yang ingin direndahkan, tak ada seorang pun yang mau dipinggirkan, tak ada seorang pun yang senang disakiti. Semua perasaan itu dianggap alamiah bagi siapapun. Oleh karena itu, untuk kebebasan politik, suara dan kekuatan individu harus dipertimbangkan. Selanjutnya, apa sebenarnya yang dimaksud oleh feminisme liberal dengan individualitas?

Menurut feminisme liberal, sikap individual berbeda dengan egoisme. Individualitas tidak identik dengan

seseorang yang ingin menyenangkan dirinya sendiri (laki atau perempuan) tanpa mempedulikan orang lain (Nussbaum, 1999). Individualitas sebenarnya bukan berarti menolak bermasyarakat dan hidup sosial. Nussbaum menegaskan bahwa kebanyakan feminis nonliberal menolak ide kebebasan individu karena mereka mencampuradukkan individualitas dengan "egoisme dan kecukupan diri yang normatif". Jelasnya, kebanyakan feminis non-liberal salah paham terhadap konsep individualitas, padahal penekanan yang esensial bagi feminisme liberal adalah penghormatan terhadap orang lain sebagai sikap individu; bagaimana mungkin hal ini dapat dipikirkan sebagai benih dari egoisme (Nussbaum, 1999: 60). Feminisme liberal mengajukan dua hal yang menyinggung konsep individualitas. *Pertama*, individualitas berarti menghargai hak, pilihan, dan otonomi individu untuk membuat kebijakan social. *Kedua*, individualitas adalah mekanisme untuk menciptakan penghargaan untuk orang lain. Dengan menyediakan pilihan dan menghargai agen individu, individualitas memiliki pengaruh emosional bagi setiap orang. Menjadikan tiap orang sebagai tujuan bukan sebagai alat untuk orang lain akan membangkitkan martabat pribadi dan penghargaan diri, bahkan setiap orang akan memperlakukan orang lain sebagaimana mereka ingin diperlakukan. Individualitas dalam hal ini sama sekali tidak berarti mengorbankan orang lain demi kepentingan personal.

Pendekatan kemampuan (*capabilities approach*) yang diformulasikan oleh Nussbaum memandang orang sebagai individu. Pada satu sisi, pendekatan kemampuan adalah

bersifat individu dan partikular karena digunakan untuk mengukur "apa yang orang dapat lakukan dan apa yang terjadi" yang didasarkan pada prinsip yang menganggap orang sebagai dirinya. Di sisi lain, pendekatan kemampuan menggunakan standar universal sebagai alat ukur kemampuan individu (Nussbaum, 1999). Dalam hal ini, dugaan feminis liberal yang tidak memberikan perhatian yang cukup terhadap perbedaan pengalaman perempuan sebenarnya dapat ditolak dengan konsep individualitas dan kemampuan personal. Selain itu, standar universal kemampuan manusia, sebagaimana dijelaskan oleh Nussbaum, bukan merupakan sesuatu yang sudah baku, tetapi sangat terbuka untuk dievaluasi, diterima, dan disesuaikan dengan perbedaan latar belakang budaya.

4. Perbedaan Ruang Publik dan Privat

Pembagian ruang publik dan privat berakar dari "dualisme konsep" politik versus moral, negara versus keluarga, budaya versus sifat dasar (*nature*) (Eisenstein, 1981). Politik, negara, budaya, rasionalitas, dan kekuatan diasosiasikan dengan laki-laki, sedangkan etik, keluarga, sifat dasar (*nature*), emosional, dan kelemahan secara stereotip dilekatkan dengan perempuan. Pembagian ruang publik dan privat diperluas lagi dengan pemisahan laki-laki sebagai dirinya dan perempuan sebagai orang lain.

Isu ruang publik dan privat menjadi salah satu isu penting feminisme. Semua feminis membahas pembagian ruang ini; akan tetapi, ada dua pandangan *mainstream*

berkenaan dengan isu ini: (1) mereka yang mempertahankan pemisahan karena setiap individu membutuhkan kehidupan sosial dan privat, dan (2) mereka yang ingin mengakhiri pemisahan tersebut karena pemisahan ternyata digunakan oleh patriarkhi untuk mengekalkan inferioritas perempuan.

Feminis liberal mendukung opsi yang pertama, yakni pemisahan ruang publik dan privat. Pembagian ini dapat dipertahankan pada lingkungan tertentu, seperti tidak terdapat penilaian bahwa ruang yang satu lebih baik dari ruang yang lain. Pemisahan tidak diasosiasikan dengan laki-laki dan perempuan karena kedua harus membagi ruang yang sama.

Phillips (1998: 136) nampak setuju dengan apa yang feminis liberal nyatakan bahwa perlu dipertahankan pemisahan publik dan privat sambil memperjuangkan kesamaan akses bagi laki-laki dan perempuan di sektor publik. Institusi dan praktek gender akan berubah jika perempuan mempunyai kesempatan yang sama dengan laki-laki baik untuk berpartisipasi di ruang non-domestik, seperti bekerja, belanja, dan berpolitik, atau untuk kepentingan kebebasan pribadi. Higgins (2005) menegaskan bahwa perbedaan kehidupan publik dan privat tidak harus dihapus, tetapi harus dipertahankan dan dikonseptualkan. Menurutnya, privasi masih penting karena tiga alasan: (1) memahami pengalaman perempuan, (2) memperkuat kritik teoritis feminisme, dan (3) menjamin keterlibatan yang sama bagi perempuan di sektor publik.

Satu hal yang patut digarisbawahi berkenaan dengan perbedaan ruang publik dan privat adalah apakah pemerintah

akan mengintervensi urusan privat atau sekedar mengatur urusan publik. Bagi feminisme liberal, intervensi negara dapat terjadi jika berkaitan dengan prinsip keadilan. Jika perempuan diserang, disakiti, dan diperlakukan dengan kasar oleh keluarga, tentunya pemerintah harus membuat aturan main mengenai hal ini; namun, privasi setiap individu dalam keluarga harus dihormati. Bagi feminisme non-liberal, istilah "personal" sering digunakan untuk menghindar dari intervensi negara dalam keluarga karena negara akan menghilangkan kemerdekaan dan privasi perempuan, seperti keputusan yang berhubungan dengan hak aborsi. Jika hal itu menjadi problem, maka ada dua hal yang perlu ditegaskan. *Pertama*, problemnya bukan pada intervensi, tetapi lebih pada kapan dan dalam hal apa negara harus mengintervensi kehidupan privat. *Kedua*, intervensi negara tidak harus didasarkan pada kelompok tertentu atau kepentingan gerakan politik, tetapi harus mempertimbangkan individu dalam kehidupan privat.

Dari beberapa pandangan feminisme liberal itu, beberapa bagian ada keterkaitannya, tetapi beberapa bagian lain nampak kontras dan berlawanan. Konsep persamaan hak di depan hukum dan persamaan (*sameness*) mendukung satu sama lain. Demikian juga, konsep individuality sejalan dengan perbedaan ruang publik dan privat. Akan tetapi, ada paradoks pada feminisme liberal; pada satu sisi, mereka mengajukan individualitas yang berarti mendukung keunikan dan kebebasan setiap orang; namun, pada sisi lain, mereka menegaskan kolektivitas dan persamaan, sebagaimana secara eksplisit tercantum pada terma kesetaraan (*equality*).

Jika analisis feminisme liberal diletakkan pada konteks sejarah, pandangan feminisme liberal secara umum dapat dianggap memiliki kontribusi signifikan bagi feminisme meskipun banyak kritik ditujukan padanya. Teori biasanya diciptakan sebagai respons terhadap fakta sejarah pada saat teori itu muncul. Jika bingkai waktu dipertimbangkan, yaitu ketika perempuan secara hukum dinafikan dan ketika perempuan dimarginalkan hanya karena mereka secara biologis diciptakan sebagai perem-puan, maka keempat hal feminisme liberal menjadi lebih dapat dipahami. Demikian juga, teori feminisme liberal tidak memadai dan menjadi kuno untuk memberikan jawaban definitif dan solusi terhadap tuntutan feminisme yang selalu berubah seiring dengan dinamika masyarakat.

E. Retransformasi Feminisme Liberal

Karena teori sosial tidak bersifat mapan dan selalu terbuka bagi upaya evaluasi yang disesuaikan dengan kedinamisan masyarakat, teori feminisme liberal tidak dimaksudkan sebagai teori yang final dan satu-satunya bagi gerakan perempuan. Bagi feminisme, debat dan kontroversi tetap ada walaupun isu secara umum yang mereka lawan adalah sama. Berkenaan dengan itu, hooks (2000) menyatakan hal berikut.

> Tidak ada gerakan sosial untuk keadilan pada masyarakat kita yang menerima kritik diri atau otokritik segencar yang terjadi pada gerakan feminisme. Keinginan para feminis

> untuk mengubah arah perjuangan ketika diperlukan adalah sumber kekuatan dan vitalitas utama bagi perjuangan feminisme. Kritik internal sangat diperlukan bagi politik transformasi apapun. Karena kehidupan kita tidak mapan dan statis serta selalu berubah, maka teori yang kita pakai harus selalu cair, terbuka, responsif kepada informasi-informasi baru (hooks 2000: xiii).

Kritik feminisme liberal dapat dilihat sebagai dorongan untuk memperkaya dan menjelaskan konsep yang dibuat dan yang diperjuangkan oleh feminisme liberal. Beberapa kritik didasarkan pada kesalahpahaman terhadap konsep-konsep kunci feminisme liberal, seperti terkait dengan konsep individualitas, *equality*, pengakuan politik dan hukum, serta perbedaan ruang publik dan privat. Oleh karena itu, tugas penting bagi feminis liberal adalah menyingkap dan menjelaskan secara hati-hati konsep kunci tersebut. Contohnya, konsep individualitas harus diinterpretasi ulang, digambarkan, atau bahkan didefinisi ulang untuk merespons kritikan mengenai penolakan feminisme liberal terhadap perbedaan suara perempuan. Kesetaraan harus diperluas dengan mengikutkan perempuan tidak hanya dalam kehidupan politik, tetapi juga dalam ilmu pengetahuan dan teknologi. Daripada berbicara tentang perbedaan publik dan privat lebih baik feminisme liberal memfokuskan diri pada isu pembagian kekuasaan di dalam dan di luar keluarga, ketimbang menetapkan peran perempuan dan laki-laki.

Menjelaskan teori feminisme liberal diperlukan untuk

mengurangi kesalahan konsepsi dan kesalahpahaman mengenai feminisme liberal. Dengan cara ini, feminisme liberal dapat secara maksimal berupaya mengikuti gerakan praktis mereka yang didasarkan pada teori analitis mereka. Retransformasi feminisme liberal harus dilakukan dengan menyesuaikan diri terhadap fenomena baru dari gerakan feminisme itu sendiri dan perubahan dalam masyarakat. Dengan demikian, feminisme liberal, sebagai pembuka pintu terhadap beberapa pandangan feminisme, tetap menjadi alat yang kuat untuk memfokuskan diri pada isu feminis lokal dan global.»

5

Ruang Publik dan Privat dalam KHI

PEMBAHASAN soal publik dan privat dalam KHI, dalam studi ini, mencakup isu konteks maupun teks KHI. Persoalan konteks terkait dengan isu privat dan publik agama (Islam), khususnya di Indonesia sebagai negara plural yang bukan negara agama. Persoalan terkait dengan konteks adalah persoalan eksternal KHI. Adapun isu teks yang dimaksud adalah penelusuran masalah dikotomi ruang publik dan privat dalam rumusan hukum KHI. Pandangan feminis liberal digunakan untuk membaca, menguji, dan menganalisis salah satu bab dalam KHI, yaitu bab yang mengatur dikotomi yang tegas antara laki-laki dan perempuan.

A. Agama: Antara Publik dan Privat

KHI, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, merupakan hukum keluarga Islam yang disusun oleh negara Indonesia untuk menyediakan rujukan bagi hakim di peradilan agama.

KHI merupakan hukum agama yang memuat ruang privat kehidupan umat Islam dengan pengakuan resmi negara sehingga KHI merambah ke ranah publik. Ketika agama dan keluarga diakui sebagai aspek privat dalam kehidupan masyarakat, lalu keduanya diperluas ke aspek publik, maka hal ini akan selalu menjadi persoalan yang menarik, bahkan kontroversial. Sebagian kelompok menentang ide intervensi negara dalam masalah agama dan keluarga karena negara akan meminimalkan kebebasan personal dalam mengatur kehidupan seseorang. Sebagian masyarakat Indonesia mendukung adanya intervensi publik, politik, atau negara dalam masalah agama dan keluarga karena ruang privat secara keseluruhan tidak dapat dipisahkan dari aspek publik. Penyusunan KHI Indonesia akhirnya menimbulkan dua pertanyaan. *Pertama,* mengapa masyarakat Indonesia memiliki hukum yang berdasarkan agama? *Kedua,* apakah mungkin menghilangkan sama sekali hukum keluarga Islam sebagaimana halnya KHI di Indonesia?

Persoalan publik dan privat agama selalu dibincangkan di manapun di seluruh dunia. Topik pembicaraan biasanya terkait dengan pengurangan kontrol agama dalam sektor publik. Kontrol agama dalam sektor publik tidak harus berubah menjadi kontrol negara, khususnya dalam masyarakat heterogen, kompleks, dan demokratis. Di satu sisi, agama adalah wahyu Tuhan yang suci, sulit untuk diubah, dan hanya relevan bagi orang-orang yang meyakininya. Sebaliknya, di sisi lain, negara adalah sekuler dan fleksibel. Ia mewakili dan mempengaruhi seluruh masyarakat. Akan

tetapi, privatisasi agama tidak harus menghilangkan kekuatan dan pengaruh agama pada sektor publik. Keyakinan keagamaan memang tidak ditulis pada dokumen resmi, tetapi agama merupakan sumber nilai bagi kebijakan publik. Walaupun dinyatakan sebagai negara sekuler, Indonesia tidak sepenuhnya mengabaikan peran agama. Agama masih dianggap sebagai salah satu dari lima dasar negara agar terhindar dari konflik agama dalam kemajemukan masyarakat Indonesia.

Kontroversi persoalan ruang publik dan privat agama, khususnya Islam di Indonesia, biasanya direpresentasikan oleh dua kelompok *mainstream*. Kelompok pertama biasanya memiliki sebutan yang bervariasi, seperti muslim politik, formalis, dan skripturalis. Mereka mendesak penghapusan ruang publik dan privat dan menegaskan bahwa Islam dapat menjadi "agama dan negara" sekaligus. Hefner menjelaskan berikut ini.

> Beberapa aktivis yang muncul baru memang berpendapat bahwa Islam bisa menjadi agama sekaligus negara untuk mejustifikasi secara tegas kebijakan-kebijakan yang memaksa. Mereka menginginkan penyatuan negara dan masyarakat ke dalam sebuah bentuk yang sempurna yang mereka sebut dengan Negara Islam. Mereka mendesak bahwa satu-satunya cara memastikan standar yang tinggi dari moralitas umat Islam adalah dengan meleburkan batasan antara publik dan privat serta menggunakan kekuatan negara yang disipliner untuk mengamankan

kedua wilayah tersebut (Hefner, 2000: 12).

Hefner mengidentifikasi fenomena tersebut sebagai sebuah penguatan keinginan terdahulu karena pilihan untuk memaksakan Islam pada setiap aspek kehidupan dan menjadikan Islam sebagai dasar negara telah didukung oleh umat Islam Indonesia sejak sebelum hari kemerdekaan Indonesia. Sebaliknya, kelompok lain, yang dikenal secara luas sebagai muslim kultural, pluralis, dan demokratis, menentang ide memperluas jangkauan Islam ke sektor publik. Dia menggambarkan kelompok ini sebagai "kelompok yang menolak kebijaksanaan monolitik dan negara Islam, malahan memperkuat demokrasi, sukarelawan, serta perimbangan kekuatan antara negara dan masyarakat". Kelompok ini memandang negara dan masyarakat sipil dapat bahu-membahu membangun masyarakat demokratis karena demokrasi formal tidak dapat berlaku, kecuali dengan kekuatan pemerintah yang diawasi oleh kelompok sipil. Pada saat yang sama, bisa dikatakan bahwa kelompok sipil dan demokrasi budaya tidak dapat berkembang dengan pesat, kecuali diproteksi oleh negara yang menghormati rakyat dengan menegakkan komitmennya terhadap peraturan hukum (Hefner, 2000: 13). Oleh karena itu, masyarakat sipil harus mengawal kebijakan pemerintah. Pemerintah harus menyiapkan mekanisme untuk memproteksi kehidupan dan privasi penduduk.

Bagi sebagian sarjana, KHI dan peradilan agama di Indonesia merupakan contoh yang tepat tentang bagaimana

agama diperluas jangkauannya sampai ke persoalan publik. Nasir (2004) mengakui bahwa positifisasi atau menjadikan hukum Islam sebagai hukum negara merepresentasikan sebuah ide yang didukung oleh pandangan kelompok formalis. Kelompok ini sebenarnya menganggap simbol formal Islam sebagai dasar *bargaining position* bagi Islam. Sarjana lain memandang KHI tidak lebih dari upaya menunjukkan komitmen umat Islam terhadap hukum agama mereka. Hukum keluarga Islam adalah satu-satunya hukum yang tersisa sebagai simbol identitas umat Islam dalam masyarakat Indonesia yang plural dan modern. Na'im (2002), misalnya, mengakui bahwa hukum keluarga Islam yang berlaku di dunia Islam secara formal, sebagaimana KHI, adalah "simbol yang menunjukkan bagaimana menjadi muslim saat ini." Jelas bahwa KHI adalah sarana bagi umat Islam Indonesia untuk mengekspresikan hubungan mereka, baik terhadap agama mereka sebagai institusi yang suci maupun terhadap negara sebagai institusi politik. Walaupun agama merupakan masalah privat, khususnya ketika ajarannya berhubungan dengan keluarga sebagai institusi privat, agama adalah sebuah entitas politik pada negara tertentu. Umat Islam Indonesia mengakui bahwa negara memiliki kekuasaan untuk melindungi agama dan hak mereka untuk mempraktekkan ajaran agama.

Kelompok Islam politik dan Islam kultural berbeda dalam melihat persoalan sekularisasi. Bagi kelompok Islam politik, sekularisasi merupakan ancaman terhadap posisi Islam karena kelompok ini mengukur *bargaining position* Islam melalui simbol formal. Sebaliknya, bagi kelompok Islam kultural,

sekularisasi sebenarnya adalah rasionalisasi ajaran Islam; rasionalisasi menjamin ajaran agama sebagai *way of life* yang tetap berada pada wilayah privat walaupun juga berpengaruh terhadap masalah sosial. Kedua pandangan kelompok yang kontradiktif tersebut, bagaimanapun, tidak mudah untuk dipilih salah satunya. KHI, sebagai contoh, tidak merepresentasikan kepentingan kelompok Islam politik saja, atau kelompok Islam kultural saja. Sebagai bagian dari sistem hukum negara, KHI dapat dikategorikan sebagai persoalan publik juga sebagai bagian dari sistem agama yang mengatur keluarga KHI juga dapat dikategorikan sebagai persoalan privat.

B. Agama, Negara, dan Keluarga: Dasar, Alat, dan Tempat Patriarkhi

Elizabeth Cady Stanton, salah seorang pencetus feminis liberal terkemuka, menulis dengan sangat meyakinkan bahwa penindasan perempuan memiliki dasar yang kuat dan berakar dari keyakinan keagamaan (Andersen, 2006). Agama adalah salah satu institusi yang biasanya difungsikan melalui sistem patriarkhi untuk menjustifikasi dan memelihara inferioritas perempuan. Memang, problemnya bukan pada agama, melainkan lebih pada ajaran dan interpretasi keagamaan.

Pada masyarakat yang berada dalam kondisi negara dan agama saling mempengaruhi satu sama lain, agama sering digunakan sebagai moral dan argumen yang sakral oleh negara untuk menjustifikasi pembentukan kebijakan publik tertentu. Pada saat yang sama, agama membutuhkan intervensi negara

untuk meletakkan dasar formal bagi interpretasi agama yang patriarkhis. Ketika agama dan negara bekerja sama membuat kebijakan publik bagi keluarga, keluarga secara formal dijamin dan disakralkan sebagai institusi sosial dan persoalan patriarkhi ditanam dan disuburkan.

Arneil (1999) memperlihatkan bahwa intervensi negara ke dalam institusi perkawinan biasanya mengekalkan inferioritas perempuan dalam keluarga.

> Hak alami dalam keadaan alamiah, termasuk hak untuk menegosiasi beberapa keadaan dalam kontrak perkawinan, dihilangkan oleh masyarakat dengan mengenalkan pemisahan publik dan privat, penguatan subordinasi perempuan sebagai hak milik pribadi suami dan tujuan fundamental pemerintah untuk memelihara hak milik privat. Semuanya didukung oleh hukum sipil (Arneil, 1999: 37).

Di Indonesia, pemisahan ruang publik dan privat bagi perempuan dan laki-laki dalam KHI merupakan contoh yang nyata tentang bagaimana agama, negara, hukum, dan keluarga masing-masing berkontribusi menciptakan dan melanggengkan ketidaksetaraan gender. Di antara keempat institusi tersebut tidak dapat diklaim yang satu lebih banyak memberikan kontribusi daripada yang lainnya. Keempatnya memainkan peran masing-masing dalam memelihara ketidaksetaraan gender. Dengan kata lain, sistem gender yang merendahkan martabat perempuan tidak hanya terdapat pada sistem struktural, seperti undang-undang dan negara, tetapi

juga terdapat pada areal budaya dan individu, seperti agama dan keluarga.

Kebijakan politik di Indonesia secara nyata memelihara dikotomi ruang laki-laki dan perempuan. Dalam penelitian Blackburn (2004) tentang negosiasi perempuan Indonesia dengan negara ditemukan fakta berikut.

> Faktanya bahwa agama merefleksikan kepentingan tertentu yang diindikasikan dengan adanya kesenjangan antara retorika negara dan praktek kebanyakan masyarakat Indonesia tentang persoalan gender. Misalnya, sepanjang abad ke-20 Indonesia selalu menyebarkan ide tentang kodrat atau takdir, bagi laki-laki dan perempuan, yang memproyeksikan laki-laki sebagai pencari nafkah yang utama dan perempuan sebagai pengasuh anak dan ibu rumah tangga. Beberapa kebijakan terbentuk atas dasar asumsi tersebut. Hal ini tidak hanya gagal melayani kepentingan kebanyakan perempuan atau laki-laki, tetapi juga tidak merefleksikan kehidupan sehari-hari. Kebanyakan perempuan Indonesia yang miskin adalah pencari nafkah bersama-sama dengan suami mereka (Blackburn, 2004: 11).

Dua hal penting yang dikemukakan oleh Blackburn tersebut adalah *pertama*, kebijakan publik tidak merepresentasikan kenyataan aktual kondisi perempuan Indonesia. Walaupun KHI secara eksplisit mengatur dikotomi ruang, kehidupan sehari-hari menunjukkan fakta sebaliknya, yakni semakin banyak perempuan yang ambil bagian dalam

tanggung jawab ekonomi. Fenomena terbaru mengenai Tenaga Kerja Wanita (TKW) Indonesia yang pergi ke negara lain meninggalkan anak-anak dan suami mereka menyiratkan kesenjangan antara "retorika" dan "praktek". *Kedua,* interpretasi Islam mengenai relasi gender, walupun hal itu berpengaruh, bukan merupakan faktor satu-satunya bagi munculnya ideologi bias gender di Indonesia. Negara, melalui sistem hukum secara aktif, juga membantu meningkatkan subordinasi tersebut.

Pembagian tugas bagi pasangan yang menikah tidak dapat dijelaskan hanya sebagai faktor individual karena terdapat faktor pada tataran makro di belakangnya. Penelitian Fuwa (2004) tentang ketidaksetaraan gender level makro dan pembagian tugas rumah tangga pada 22 negara menegaskan bahwa faktor individu akan mempengaruhi ideologi gender lebih efektif jika mereka didukung oleh faktor level makro, seperti kekuasaan politik perempuan. Pada negara yang lebih egaliter, faktor inividu, seperti pemasukan ekonomi keluarga, ketersediaan waktu dan ideologi gender, tidak terlalu mempengaruhi pembagian tugas gender dalam rumah tangga. Contohnya, di Jepang, negara yang kurang egaliter, ketiga faktor tersebut–sejumlah uang yang diperoleh istri, waktu di luar rumah yang dihabiskan istri, dan apa yang diyakini istri tentang kesetaraan gender mungkin kurang memiliki pengaruh dibandingkan dengan negara Scandivania, egaliter sosial lebih dikenal (Fuwa, 2004: 751). Pembedaan ruang publik dan privat dalam KHI Indonesia adalah sebuah contoh bagaimana faktor level makro tidak mendukung level mikro, seperti

keluarga dan individu untuk mewujudkan hubungan gender yang lebih egaliter.

C. Persoalan Gender dalam Isu Publik dan Privat

Analisis terhadap seluruh kandungan hukum KHI tentang hak dan kewajiban pasangan suami istri menyodorkan beberapa persoalan ketidaksetaraan gender dalam keluarga yang perlu dikritisi. Persoalan-persoalan yang dimaksud adalah dikotomi ruang publik dan privat yang kaku, posisi hierarkis laki-laki dan perempuan, dan identitas impersonal perempuan. Persoalan-persoalan tersebut menunjukkan keistimewaan laki-laki dan penindasan perempuan, ketergantungan ekonomi perempuan, dan pembatasan kekuasaan, pilihan, dan kesempatan bagi perempuan. Pada penjelasan berikut ini, persoalan kritis serta pengaruh pembagian publik dan privat dalam KHI akan dibicarakan secara singkat.

1. Isu-isu Kritis Sekitar Ketidaksetaraan Gender

a. Garis Pembatas Sektor Publik dan Privat

KHI secara kaku mengidentifikasi sektor publik untuk laki-laki dan sektor privat untuk perempuan. Perempuan secara hukum dimapankan sebagai ibu rumah tangga dan laki-laki sebagai pencari nafkah. Ironisnya, kehidupan publik dinilai lebih berarti daripada kehidupan privat karena kehidupan publik diasosiasikan dengan aktivitas ekonomi, seperti mencari uang. Karena sistem hukum ikut ambil bagian dalam mendukung pembedaan tersebut, posisi publik dan

privat bagi laki-laki dan perempuan dianggap sebagai hal yang semestinya. Takdir laki-laki "di luar" dan mencari uang, sedangkan takdir perempuan tinggal di rumah sebagai ibu rumah tangga. Hal itu pasti dan tidak dapat diubah. KHI tidak menyiapkan kemungkinan bahwa perempuan dapat membantu suami mereka ketika suami tidak dapat memenuhi kewajibannya mencari nafkah sehingga laki-laki terpaksa memainkan peran yang telah dimapankan tersebut walaupun tidak semua dapat melakukannya. KHI lebih menjustifikasi kelemahan *bargaining position* perempuan daripada memberikan kesempatan yang sama terhadap laki-laki dan perempuan. Dalam rumah tangga, perempuan harus mengerjakan semua perkerjaan rumah tangga sebagai tugas dan kewajiban, sedangkan laki-laki dapat memilih untuk mengerjakan atau tidak mengerjakan pekerjaan-pekerjaan tersebut.

Feminis liberal menentang ide pemisahan ruang publik dan privat dalam arti menahan dan membatasi pilihan perempuan dalam keluarga. Bagi feminis liberal, baik ruang publik dan ruang privat harus dibagi. Perempuan harus diberi kesempatan pada sektor publik dan laki-laki didorong untuk melakukan pekerjaan pada sektor privat. Pembagian tanggung jawab bagi kedua jenis kelamin tersebut akan menghasilkan kekuatan yang seimbang bagi kedua belah pihak.

b. Posisi Hierarkis Laki-laki dan Perempuan

Penentuan laki-laki pemimpin bagi keluarga didasarkan pada asumsi bahwa laki-laki berada pada posisi puncak,

sementara anggota keluarga yang lain, termasuk istri, berada pada posisi yang lebih rendah. Posisi hierarkis ini menciptakan ketidakseimbangan negosiasi antara suami dan istri dan *binary opposition* bagi posisi laki-laki dan perempuan. Laki-laki harus aktif, sedangkan perempuan pasif. Laki-laki harus berpendidikan dan rasional, sementara perempuan tidak harus berpendidikan dan emosional. Laki-laki diasumsikan sebagai pembuat keputusan yang lebih baik bagi kehidupan keluarga. Laki-laki dianggap lebih kuat dan lebih bertanggung jawab dalam urusan ekonomi daripada perempuan. Laki-laki adalah pengatur, sedangkan perempuan diatur. Perempuan sebagai isteri diharuskan menaati suami mereka secara penuh. Laki-laki tidak perlu melakukan persyaratan tersebut.

Menyederhanakan peran feminin dan maskulin perempuan dan laki-laki tidak merepresentasikan persoalan aktual gender di Indonesia. Dalam penelitiannya mengenai identitas gender di Sulawesi Tengah, Indonesia, Atkinson (1990) menyatakan bahwa identitas gender tidak tetap dan seharusnya dilihat sebagai sebuah *continuum* daripada sebuah posisi yang mapan dan identitas yang tidak dapat diubah bagi laki-laki dan perempuan. Hoskins (1990: 303), yang mengadakan penelitian tentang perempuan di Sumba, Indonesia, menyimpulkan bahwa setiap orang sesungguhnya mempunyai unsur dari dua jenis kelamin dalam sebuah pola yang tersisa. Namun, hal itu tergantung pada kondisi sosial yang ideal sehingga dia, baik laki-laki maupun perempuan, dapat melakukan penyesuaian diri terhadap identitas gender yang sesuai. Hoskins (1990) menegaskan bahwa setiap orang

secara biologis tidak diciptakan secara sempurna sebagai maskulin atau feminin, tetapi laki-laki dan perempuan mempunyai aspek femininitas dan maskulinitas dalam kepribadian mereka.

c. Identitas Impersonal Perempuan

Perempuan diasosiasikan dengan loyalitas. KHI tidak menganggap perempuan memiliki identitas personal yang harus mencurahkan kehidupannya pada dirinya sendiri. Tidak ada tempat bagi perempuan untuk menegosiasi atau mendapatkan solusi terhadap persoalan personalnya. Haknya bukanlah haknya sebagai isteri, tetapi sebagai seorang yang ingin melayani suami atau keluarganya. Hal ini sesuai dengan apa yang dinyatakan oleh Nussbaum (1999: 2000), "Perempuan akan selalu menjadi media dan bukan sebagai tujuan". Perempuan diharuskan bersikap patuh pada keluarga mereka, bukan sebaliknya, yaitu "perempuan diperlakukan bukan sebagai tujuan, melainkan sebagai pembantu atau instrumen bagi kebutuhan orang lain, sebagai orang yang hanya melahirkan, memasak, mencuci, melayani kebutuhan seksual, dan penjaga, daripada sebagai agen utama yang berguna bagi hak-hak mereka sendiri" (Nussbaum, 2000: 243). Menurut feminis liberal, individualitas perempuan harus diakui, bukan dalam arti penolakan secara penuh kewajiban mereka sebagai ibu rumah tangga yang mempunyai tanggung jawab terhadap keluarga mereka, tetapi dalam arti memberi pilihan-pilihan bagi perempuan untuk berpikir dan melakukan sesuatu. Konsekuensinya, perempuan tidak akan

terperangkap dalam rumah tangga mereka.

> Jika cinta dan imajinasi begitu penting untuk tujuan sosial dan kemampuan moral bagi masing-masing dan setiap orang, hal ini sesungguhnya telah memberikan upaya reformasi bagi struktur keluarga. Sebagaimana kita lihat bahwa tidak hanya perempuan yang butuh memperoleh kemampuan memilih (yang dianggap sebagai kemampuan laki-laki) dan merencanakan secara mandiri, tetapi juga laki-laki perlu mempunyai, minimal, beberapa kemampuan yang secara tradisonal diasosiasikan sebagai pekerjaan dan wilayah perempuan (Nussbaum, 2002: 250).

Memperlakukan perempuan sebagai individu tidak perlu menegasikan kebutuhan keluarga. Feminis liberal menganjurkan untuk membagi kekuasaan dan kesempatan yang sama bagi laki-laki dan perempuan. Individualitas juga tidak menolak kepentingan bersama setiap anggota keluarga.

2. Pengaruh Pemisahan Ruang Publik dan Privat

a. Keistimewaan laki-laki dan penindasan perempuan

Keistimewaan dalam hal ini adalah hak khusus atau kekebalan dan keberuntungan atau kemanfaatan yang dinikmati oleh kelompok tertentu berdasarkan jenis kelamin. Kelompok yang memiliki keistimewaan diberi posisi terhormat, yaitu pengakuan khusus dan dispensasi yang berbeda melebihi kelompok tertindas. Dalam KHI keistimewaan laki-laki sangat jelas karena suami adalah

kepala keluarga dan suami dapat dimaafkan karena tidak memenuhi kewajibannya, sedangkan istri diatur dan tidak dapat dimaafkan jika melalaikan tugasnya. Kegagalan mengerjakan tugas bagi perempuan berarti tidak patuh. Laki-laki dituntut untuk lebih banyak memiliki ilmu pengetahuan, sedangkan perempuan bertugas untuk pengasuhan. Perempuan boleh berpengetahuan, tetapi bukan untuk mengejar karir. Harapan terhadap perempuan yang demikian mendorong untuk melanggengkan ide bahwa perempuan merupakan objek lemah yang kurang memiliki pilihan individu bagi kehidupan mereka.

Kurangnya pilihan pribadi adalah salah satu bentuk ketertindasan perempuan yang sangat berpengaruh pada aktualisasi dirinya. Kehidupan perempuan lebih dipersembahkan untuk orang lain daripada untuk dirinya sendiri. Walaupun identitas laki-laki tidak hanya dilihat sebagai seorang suami oleh masyarakat, perempuan dilihat hanya sebagai seorang istri atau ibu rumah tangga. Oleh karena itu, ketika posisi perempuan sebagai ibu rumah tangga dan sebagai wanita karier mengalami benturan, maka posisi ibu rumah tangga harus dipilih terlebih dahulu. Hal ini kemudian menjadi faktor penyebab mengapa mengejar karier bagi perempuan tidak semulus bagi laki-laki.

b. Ketergantungan ekonomi perempuan

Semua kebutuhan keluarga menjadi tanggung jawab laki-laki. Hal ini menutup kesempatan perempuan untuk ambil bagian dalam masalah ekonomi keluarga. Karena

tempat kerja publik diasosiasikan dengan laki-laki dan bernilai ekonomis, ruang privat tetap menjadi satu-satunya pilihan tepat bagi perempuan. Ketika perempuan ingin meninggalkan rumah untuk mencari uang, dia mendapatkan diskriminasi dengan pembayaran yang tidak sama. Perempuan membutuhkan laki-laki untuk mendukung kebutuhan ekonominya.

> Perempuan dipaksa untuk menikah agar bertahan hidup secara ekonomi, agar memiliki anak-anak yang tidak menderita kekurangan ekonomi dan pemboikotan sosial, agar tetap selalu terhormat, dan agar melakukan sesuatu yang diharapkan oleh masyarakat terhadap perempuan. Perempuan telah menerima peran-peran domestik untuk memastikan kelangsungan hidup secara ekonomis (Baer, 1999: 6).

Pada masyarakat patriarkhi, perempuan hanya dapat bertahan hidup ketika menikah. Kriteria yang paling penting bagi perempuan untuk memilih suami adalah dilihat dari status ekonomi laki-laki, sedangkan laki-laki memilih isteri karena kecantikan. Kecenderungan ini didasarkan pada dugaan bahwa perempuan akan tetap dependen secara ekonomi, sekaligus pelayan bagi suaminya. Masyarakat hanya memperkenankan partisipasi perempuan dalam kesejahteraan ekonomi keluarga sebagai kewajiban sampingan mereka, bahkan ketika perempuan memberikan kontribusi terhadap ekonomi keluarga, dia harus melanjutkan pekerjaan utamanya sebagai ibu rumah tangga.

KHI tentunya tidak menganggap perempuan dan laki-laki setara karena perempuan dengan tegas ditetapkan sebagai ibu rumah tangga tanpa ada pilihan lain. Kegagalan melakukan tugas rumah tangga dapat berakibat kesulitan ekonomi bagi perempuan. Membatasi perempuan dalam tembok-tembok rumah tangga, secara meyakinkan, menyebabkan perempuan kehilangan harga diri, kehormatan diri, dan aktualisasi diri. Pilihan untuk di rumah atau tidak bagi perempuan seharusnya lebih berdasarkan pilihan sadarnya daripada berdasarkan paksaan dari kekuatan hukum, seperti KHI.

c. Pembatasan kekuasaan, pilihan, dan kesempatan bagi perempuan

Menjadi ibu rumah tangga adalah pilihan satu-satunya yang dapat dilakukan oleh perempuan. Setiap aspek kehidupan perempuan berhubungan dengan kehidupan domestik dan tugas privatnya sebagai ibu rumah tangga. Dari sejak awal kehidupan perempuan, orang tua, orang-orang di sekitarnya, dan masyarakat memperlakukan bayi perempuan dengan cara menyiapkannya untuk terampil menjadi ibu rumah tangga. Dia diarahkan untuk lebih pasif dibandingkan bayi laki-laki. Dia dilatih agar menjadi tidak kuat dan diharuskan mengetahui banyak tentang urusan rumah tangga dan alat-alat dapur daripada anak laki-laki karena nantinya akan menjadi pekerja domestik keluarganya.

Ketika anak perempuan ingin melanjutkan pendidikan, dia diharapkan mencari pendidikan yang akan

mendukung kemampuannya menjadi ibu rumah tangga. Dia tidak didorong untuk berpikir tentang dirinya sendiri dan mengembangkan potensi maupun bakatnya. Dia diciptakan sebagai media bukan sebagai tujuan akhir. Dalam situasi yang tidak menguntungkan, ketika tidak mempunyai kesempatan untuk menerima pendidikan formal, dia hanya menunggu laki-laki yang akan menolongnya secara ekonomi dan sosial.

Ketika perempuan memiliki kesempatan untuk melanjutkan pendidikan yang lebih tinggi, dia tidak boleh melupakan perannya sebagai ibu rumah tangga dan tidak harus mencapai level pendidikan yang lebih tinggi dibandingkan suaminya. Ekspektasi budaya bagi perempuan sebagai ibu rumah tangga menciptakan kesulitan-kesulitan tersendiri yang mencegah perempuan untuk merealisasikan potensi mereka secara penuh, baik untuk pribadinya maupun untuk kehidupan sosial.

Ketika memasuki dunia karier, perempuan perlu bertanya apakah hal itu akan menghilangkan tanggung jawabnya sebagai ibu rumah tangga. Perempuan karier lebih sedikit mempunyai kesempatan untuk menapaki karir dan promosi dibandingkan teman sekerjanya kaum laki-laki. Coltrane (2004) menyimpulkan bahwa pernikahan mempunyai akibat yang berbeda bagi laki-laki dan perempuan yang mengejar karier. Laki-laki yang menikah lebih mungkin menerima promosi daripada perempuan yang menikah. Masyarakat menggunakan standar ganda untuk lebih menghargai laki-laki menikah dan tidak menghargai perempuan menikah. Laki-laki diharapkan untuk

memfokuskan perhatiannya pada karier mereka, sedangkan perempuan diharapkan harus selalu bisa menyeimbangkan antara karier dan keluarga (Coltrane, 2004). Perempuan tidak harus berjuang untuk mencapai posisi yang lebih tinggi daripada suaminya karena secara alamiah, perempuan ditakdirkan tetap berada pada posisi yang lebih rendah daripada laki-laki. Perempuan tidak harus mencari kesempatan lebih yang menyebabkannya mencapai level lebih tinggi daripada suaminya. Senada dengan hal tersebut, Coltrane dan Adam membahas pembagian tugas rumah tangga dalam keluarga sebagai halangan secara budaya bagi perempuan.

> Secara signifikan, pekerjaan-pekerjaan rumah tangga berfungsi untuk menghubungkan kontrol laki-laki terhadap perempuan dalam rumah tangga dengan kontrol laki-laki pada perempuan di dunia publik. Pembagian pekerjaan rumah tangga yang lebih siembang sebenarnya akan memulai memutuskan hubungan tersebut dan menetralisir beberapa dari perbedaan kekuatan antara laki-laki dan perempuan (Coltrane and Adams, 2001: 145).

Pembagian pekerjaan rumah tangga merupakan masalah serius yang terkait dengan ketidaksetaraan gender dan mempunyai pengaruh signifikan terhadap diskriminasi gender.

Isu ruang publik dan privat terkait gender dalam KHI sesungguhnya lebih kental menyangkut masalah sosial dan politik ketimbang masalah teologi. Terdapat dua argumen untuk mendukung asumsi ini. *Pertama,* ruang publik dan privat

yang berhubungan dengan *mu'amalah* (hubungan horizontal) bergantung pada masyarakat tertentu mendefinisikannya. Banyak antropolog menemukan bahwa pertalian keluarga di seluruh nusantara sangat bervariasi. Robinson (2002: 15), melalui penelitiannya di beberapa daerah, menegaskan, "Kita tidak dapat berasumsi bahwa Islam mempunyai pengaruh dominan dan luar biasa terhadap ekspresi identitas gender dan relasi gender di nusantara". *Kedua,* ketika pemahaman keagamaan dibentuk menjadi hukum negara, faktor politik memiliki peran signifikan. Dalam semua aspek sistem hukum pada setiap negara, hukum keluarga benar-benar didasarkan pada kemauan politik negara, bukan kemauan Tuhan. Tidak ada cara untuk menemukan dan berusaha hidup dengan kehendak Tuhan, kecuali melalui perwakilan manusia (Na'im, 2002: 16). Intervensi negara dan politik sangat jelas dalam proses legalisasi KHI dan formulasi teks KHI. Lebih dari itu, isu ruang publik dan privat dalam KHI sebenarnya serupa dengan rumusan Undang-Undang Perkawinan tahun 1974 yang secara historis muncul sebelum KHI.

D. Isu Tersisa tentang KHI

1. Pola Pendekatan-Ganda

Dalam karyanya *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism,* Weber (1992) menyatakan bahwa nilai moral yang diasosiasikan dengan etika protestan menghasilkan kesadaran budaya di Eropa terhadap perkembangan ekonomi, khususnya kapitalisme. Perkembangan kapitalisme juga didukung oleh kondisi materiil, seperti faktor struktural,

hukum, dan institusional. Meskipun demikian, dia menegaskan bahwa kesadaran budaya atas kondisi struktural adalah faktor kunci bagi pembangunan sosial. Kesadaran budaya menghasilkan kemajuan, sedangkan kondisi struktural hanya memberikan sedikit kontribusi untuk itu. Sebaliknya, feminisme liberal, dengan agenda persamaan hak di depan hukum, lebih banyak menekankan level struktural untuk mencapai kesetaraan gender.

Sebagai pendekatan teoretis, pendekatan kultural dan struktural dapat dijelaskan secara terpisah, tetapi keduanya dapat digabungkan dalam pendekatan praktis. Lagi pula, untuk mencapai perubahan, satu pendekatan tidak perlu dianggap lebih baik dari yang lain. Dalam konteks isu kesetaraan gender di Indonesia, pencapaian melalui hukum, khususnya KHI dapat ditempuh dengan pendekatan pola ganda, yaitu struktural dan kultural atau makro dan mikro. Pendekatan ini merupakan pilihan yang paling efektif untuk mengusahakan sistem Islam yang egaliter. Kasus berikut adalah salah satu contoh bagaimana pendekatan struktural dan kultural perlu dipertimbangkan sebagai perjuangan yang sistematis dan efektif untuk tujuan rekayasa sosial. Kasus ini menyangkut isu kontroversial terkait dengan materi isi KHI yang diperdebatkan, baik internal birokrasi maupun antara birokrasi dan masyarakat Indonesia.

2. KHI versus *Counter Legal Draft*: Sebuah Contoh Kasus

Pada tanggal 4 April 2004, tim gender Departemen

Agama Republik Indonesia mengajukan *Counter Legal Draft* (CLD) terhadap KHI. CLD ini disusun karena pemerintah ingin menaikkan posisi KHI dari sekedar buku pedoman bagi hakim Islam menjadi undang-undang. CLD dihasilkan dari analisis, penelitian, dan reformulasi keberadaan KHI, yang berdasarkan pada lima prinsip: kemaslahatan, keadilan, kesetaraan gender, hak asasi manusia, dan demokrasi. Tim yang dipimpin oleh Musdah Mulia, seorang feminis muslim Indonesia, mengajukan beberapa hal perubahan secara materi dan metodologi terhadap KHI (Kompas, Senin, 11 Oktober 2004).

Salah satu isu yang direformulasi adalah berkenaan dengan pembagian kerja antara suami dan istri sebagaimana diformulasikan dalam KHI. Mantan menteri pemberdayaan perempuan, Khofifah Indar Parawansa, menyatakan bahwa sebelum CLD muncul, perempuan muslim mengusulkan kepada pemerintah untuk merevisi dikotomi yang tajam antara ruang publik dan privat dalam KHI dan Undang-Undang Perkawinan. Formulasi dalam teks hukum tersebut sangat tidak cocok dengan kondisi faktual perempuan dan laki-laki Indonesia. Lagi pula, dia merujuk hasil penelitian Denys Lombard bahwa aktivitas ekonomi perempuan Indonesia meningkat selama beberapa tahun terakhir. Marcus, aktifis feminis dan pemerhati isu perempuan, menegaskan bahwa dikotomi peran laki-laki dan perempuan mendorong ketidakseimbangan relasi suami dan istri. Jika pemerintah ingin menciptakan hukum yang egaliter, cara berpikir seperti ini harus diakhiri (Kompas, Senin, 6 Oktober 2004).

Umumnya, mereka yang tidak menyetujui CLD berargumen bahwa KHI merupakan hukum progresif yang berbeda dengan *fiqh* klasik sehingga tidak perlu diubah, misalnya dengan munculnya ketentuan tentang pencatatan perkawinan dan perceraian di depan pengadilan. Menurut mereka, isu yang ditawarkan oleh tim gender tidak merefleksikan pemahaman *mainstream* umat Islam Indonesia. Mereka menganggap hal itu terlalu liberal dan di luar ajaran Islam. Sebaliknya, mereka yang mendukung CLD mengungkapkan bahwa KHI terlalu konservatif dan tidak mewakili kondisi faktual masyarakat Indonesia dengan latar belakang yang berbeda. Sebagai contoh, KHI menghendaki porsi yang lebih besar dalam masalah kewarisan bagi laki-laki daripada perempuan karena laki-laki diwajibkan menanggung nafkah bagi isteri. KHI bukanlah teks suci dan semangat KHI yang dimaksudkan sebagai interpretasi ulang *fiqh* tradisional harus dijunjung tinggi, bukan diakui sebagai tawaran final. Oleh karena itu, apa yang dapat diambil dari KHI adalah semangat perubahan, bukan materi teks di dalamnya.

Bagian yang menarik dalam kasus ini adalah terjadinya kontroversi di tubuh pemerintah sendiri. Musdah Mulia, sebagai figur utama CLD, adalah salah seorang anggota staf profesional Departemen Agama dan ketua tim pemberdayaan perempuan Departemen Agama. Menteri Agama pada saat itu, Said Agil Munawwar, sungguh mendukung CLD. Dalam pidatonya ketika peluncuran dan diskusi CLD, Menteri Agama, Munawwar, berpendapat bahwa isi CLD dapat

dihargai karena menawarkan pandangan segar serta interpretasi baru terhadap KHI; oleh karena itu, perlu dianalisis secara kritis serta tidak secara sederhana ditolak atau diterima (Kompas, 11 Oktober 2004). Menteri Agama berikutnya, Maftuh Basuni, membatalkan CLD dengan alasan terlalu liberal. CLD bukan pendapat institusional, melainkan pendapat individu; CLD juga berbeda dengan *mainstream fiqh* yang dianut masyarakat Indonesia. Karena khawatir menimbulkan instabilitas negara dan umat Islam penentang CLD, Basuni membatalkan proses CLD, "Walaupun interpretasi ajaran agama dapat diubah selama sesuai dengan perkembangan masyarakat yang begitu cepat, perubahan sendiri harus dibatasi dan tidak boleh terlalu liberal" (Sinar Indonesia Baru, 6 Februari, 2005). Sebenarnya, isu yang paling sensitif terkait pernikahan antaragama bukan tentang dikotomi ruang publik dan privat. Bagaimanapun, karena ide CLD itu sendiri berdasarkan cara berpikir liberal, keseluruhan draf kemudian ditolak. Pendukung CLD mengklaim bahwa CLD muncul semata-mata untuk merespons sensibilitas masyarakat yang baru, termasuk kesadaran masyarakat akan pentingnya kesetaraan gender.

Feminis muslim Indonesia percaya bahwa agama tidak bermaksud menindas orang berdasarkan gender, ras, golongan, dan lain-lain. Praktek agama sendiri biasanya tidak merepresentasikan ajaran agama yang benar. Oleh karena itu, agama sebagai dogma atau norma, dan agama sebagai interpretasi dan praktek sejarah secara hati-hati harus dibedakan. Normativitas dan historisitas tidak selalu sejalan;

kadang-kadang terdapat perbedaan maupun kesesuaian di antaranya.

Sebagai gerakan yang berdasarkan agama, feminis muslim Indonesia percaya bahwa Islam sebagai ide normatif datang untuk memberantas kelompok-kelompok tertindas, termasuk perempuan. Pengalaman sejarah kadang-kadang tidak sesuai dengan apa yang ditanamkan dalam norma agama karena, dalam beberapa hal, dicampuri oleh kepentingan tertentu dan kekuasaan. Islam, melalui Muhammad, telah memberikan contoh yang baik mengenai revolusi social; kelompok yang dirugikan dan tertindas diberi hak sama. Sebelum Islam dikenal, era Jahiliyah (era sebelum Muhammad diutus) memperlakukan perempuan seperti barang. Orang-orang Jahiliyiah dapat menikahi perempuan sebanyak yang mereka mau dan tidak memberikan hak waris kepada perempuan. Pada awal kedatangannya, Islam masih menganggap budaya yang berlaku karena budaya memang tidak dapat diubah dalam waktu semalam. Secara bertahap Islam berusaha mengubah keadaan tersebut. Islam membatasi istri menjadi empat orang dan memberi hak waris kepada perempuan walaupun masih setengah dari yang diterima laki-laki. Ini merupakan langkah awal yang cukup baik dan seharusnya perubahan hukum selalu diupayakan agar sesuai dengan perubahan sosial.

Praktek generasi muslim awal di bawah bimbingan hukum Islam menunjukkan apresiasi yang paling besar terhadap perempuan. Misalnya, Aisyah adalah salah seorang intelektual terkemuka dan aktivis politik pada saat itu,

sedangkan Khadijah adalah seorang pedagang perempuan yang cukup sukses. Selanjutnya, Islam berusaha menyiapkan pandangan hidup yang komprehensif. Karena itu, feminis muslim Indonesia berpendapat bahwa untuk menciptakan pijakan atau basis bagi gerakan feminis perlu kembali kepada spirit ajaran Islam. Dengan kata lain, teologi feminis harus dikembangkan sebagai alat juang untuk memberantas ketidakadilan terhadap perempuan dalam masyarakat dan budaya Islam. Interpretasi ulang terhadap ayat terkait dengan persoalan perempuan akan membawa perubahan radikal ajaran Islam tentang perempuan.

Masyarakat Indonesia secara umum, nampaknya, tidak setuju dengan gerakan baru, seperti gerakan feminisme, khususnya jika gerakan baru itu menawarkan interpretasi baru ajaran agama. Hal ini diperburuk oleh posisi pemerintah yang kemungkinan besar mendukung keinginan kelompok tertentu dan suara mayoritas masyarakat, yang menyebabkan CLD dianulir. Oleh sebab itu, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, baik pendekatan struktural maupun kultural sangat penting untuk memperkenalkan pandangan baru yang segar ke dalam sistem hukum yang berdasarkan agama di Indonesia. Pendekatan struktural dapat dilakukan melalui gerakan politik dan keterlibatan pemerintah, sedangkan pendekatan kultural dapat diusahakan melalui sistem pendidikan formal dan informal bagi masyarakat luas.»

6

Kesimpulan

A. Diskusi

KHI adalah hukum keluarga Islam yang diterapkan di Indonesia. Secara historis, hukum Islam telah diberlakukan sejak sebelum masa penjajahan. Selama masa penjajahan, hukum Islam merupakan hukum agama yang menentang sekularisme. Sejak merdeka, secara pelan-pelan hukum Islam diberi pengakuan secara formal dalam tata hukum Indonesia. Legalisasi KHI melalui Instruksi Presiden tahun 1991 dianggap sebagai simbol kemenangan kelompok Islam politik dari dominasi penjajah dan marjinalisasi Islam selama era Soekarno dan Orde Baru.

Secara politis, KHI adalah kebutuhan timbal balik antara negara dan Islam di Indonesia. KHI adalah salah satu wujud dari gerakan politik penguasa era Orde Baru yang mengharapkan dukungan politik umat Islam sebagai mayoritas penduduk di Indonesia. Bagi umat Islam, KHI bukan hanya

simbol mayoritas, tetapi sebagai bukti adanya kebebasan mempraktekkan keyakinan agama mereka dalam sektor privat, sebagaimana dianjurkan oleh konstitusi Indonesia. Penting untuk digarisbawahi bahwa walaupun *mainstream* umat Islam Indonesia mendukung ide ini, kelompok Islam kultural tidak setuju terhadap simbolisasi ajaran Islam melalui sistem hukum. Bagi kelompok kultural, nilai-nilai Islam lebih baik dijalani secara personal dan budaya.

KHI adalah sebuah usaha mengislamkan tradisi dan merasionalkan hukum *syari'ah*. Beberapa aturan yang dirumuskan dalam KHI tidak ditemukan dalam *fiqh* klasik. KHI mencoba merumuskan ulang *fiqh* klasik yang kebanyakan berdasarkan mazhab Sunni (Hanafi, Syafi'i, Maliki, dan Hanbali) agar sesuai dengan kondisi alamiah Islam Indonesia dan dinamika masyarakat Indonesia. Namun, perubahan dalam KHI, bagi sebagian masyarakat, dipandang kurang memadai karena tidak merespons persoalan baru yang sedang berkembang dalam kehidupan sosial masyarakat, seperti persoalan gender.

Karena KHI memang memuat beberapa keberanjakan hukum dari fiqh klasik, sebagian kelompok umat Islam mendukung ide bahwa KHI memang progresif. Akan tetapi, bagi kelompok modernis, termasuk di dalamnya feminis muslim Indonesia, perubahan hukum Islam dalam KHI tetap harus diupayakan. Fleksibilitas ajaran Islam harus dibuktikan melalui penyesuaian diri yang terus-menerus dalam memberikan solusi yang lebih sesuai dengan perkembangan persoalan masyarakat yang semakin kompleks.

Ironisnya, *mainstream* pemahaman ajaran Islam umat Islam Indonesia masih percaya bahwa *fiqh* (penafsiran Islam) secara alamiah tidak dapat diubah. *Syari'ah* sebagai sumber suci agama kadang-kadang *overlap* disepadankan dengan *fiqh* sebagai interpretasi *syari'ah*. Pemahaman *syari'ah* dan *fiqh* yang *overlap* ini menimbulkan keengganan beberapa ulama untuk merevisi dan menafsirkan ulang KHI yang pada dasarnya merupakan bagian *fiqh* yang harus disesuaikan dengan perubahan sosial secara terus-menerus. Mereka tidak menyadari bahwa sesungguhnya hukum Islam tidak akan berfungsi dengan baik, kecuali menunjukkan kemampuan untuk menyiapkan solusi yang tepat bagi kompleksitas perubahan sosial yang terus berjalan.

Masih terdapat beberapa aturan dalam KHI yang tidak mencerminkan keadilan dalam Islam dan keragaman budaya masyarakat Indonesia. Contohnya, rumusan tentang dikotomi ruang publik dan privat bagi laki-laki dan perempuan dalam KHI yang ironisnya berupaya menyeragamkan aturan-aturan gender yang bervariasi di seluruh nusantara. Dikotomi ruang laki-laki dan perempuan yang begitu tajam dalam KHI mengharuskan perempuan bertanggung jawab penuh terhadap tugas rumah tangga. Kegagalan mengerjakan tugas tersebut mengakibatkan pemutusan dukungan finansial bagi istri. Tanggung jawab ekonomi berada pada laki-laki. Aturan ini tidak hanya mustahil dipraktekkan, tetapi juga tidak mencerminkan kehidupan kesehariaan laki-laki dan perempuan Indonesia, juga tidak sesuai dengan prinsip keadilan dalam Islam dan kesetaraan gender.

Secara substansial, KHI adalah hukum *mu'amalah* (hubungan horizontal) yang berdasarkan agama. Isi materiil KHI berasal dari *syari'ah* dan *fiqh* klasik. *Syari'ah* bersumber dari al-Qur'an dan hadis, sedangkan *fiqh* merupakan hasil interpretasi terhadap sumber tersebut yang melibatkan kreativitas manusia. Kedua sumber yang suci itu tidak dapat diaplikasikan tanpa pemahaman situasi dan kondisi pemberlakuan hukum Islam. Oleh karena itu, dalam tradisi Islam, tidak pernah ada kesepakatan tentang bentuk hukum Islam yang paling valid dan aktual yang terkait dengan persoalan *mu'amalah* (hubungan horizontal).

Secara formal, posisi hukum KHI adalah bersumber dari negara. Negara terlibat, baik dalam proses perumusan KHI maupun formalisasi kedudukan KHI dalam tata hukum Indonesia. Melalui KHI, sebagai bagian dari tata hukum Indonesia, negara memberikan legitimasi hukum terhadap tradisi Islam di Indonesia. Pada dasarnya, ide di balik KHI adalah usaha untuk berubah dari dominasi tradisional ke dominasi hukum sebagaimana ditunjukkan oleh Weber dalam tipe ideal pemikiran hukumnya (Friedriechs, 2001: 116; Milovanovic, 1988: 47-49).

Kandungan materiil Buku I tentang Perkawinan dalam KHI, sebagian besar diambil dari Undang-Undang No. 1, Tahun 1974 tentang Perkawinan, termasuk rumusan ruang publik dan privat. Lebih jauh, KHI menambah konsep *nusyuz* (durhaka) istri jika dia lalai mengurus tugas rumah tangga. Nyatanya, tidak terdapat satu pun teks dalam al-Qur'an dan hadis yang menetapkan ketidaktaatan isteri dalam arti yang

demikian. Pengaruh politik dalam kebijakan Orde Baru sangat jelas terhadap perumusan ruang publik dan privat dalam KHI. Selama periode rezim Orde Baru, pembatasan gerak perempuan ke dalam kegiatan-kegiatan yang bernuansa kewanitaan adalah sangat intens. Salah satu kebijakannya adalah dengan membentuk *Dharma Wanita*, atau perkumpulan istri pegawai negeri sipil. Rumusan ruang publik dan privat dalam KHI merupakan sebuah contoh yang tepat bagaimana negara, agama, dan keluarga memberikan sumbangsih masing-masing dalam melanggengkan ketidaksetaraan gender antara laki-laki dan perempuan.

Menggunakan empat konsep kunci feminis liberal, yakni persamaan hak di depan hukum, akses yang sama dengan perlakuan yang berbeda, individualitas, dan pembedaan publik dan privat, studi ini menemukan bahwa terdapat beberapa isu kritis gender dalam KHI. Beberapa isu kritis gender yang dimaksud adalah garis pembatas ruang publik dan privat, posisi hierarkis laki-laki dan perempuan, dan identitas impersonal perempuan. Ketiga persoalan tersebut menyebabkan adanya hak istimewa laki-laki dan ketertindasan perempuan dalam keluarga, ketergantungan ekonomi perempuan, serta terbatasnya kekuasaan, pilihan, dan kesempatan bagi perempuan.

Jelas bahwa KHI tidak menyediakan perlakuan yang sama secara hukum kepada laki-laki dan perempuan. Persoalan perlakuan hukum yang tidak seimbang merupakan isu utama bagi perjuangan feminis liberal. Bagi feminis liberal, langkah awal untuk memperoleh kesetaraan gender harus

dimulai dari sistem hukum. Kesetaraan tentu bukan berarti persamaan yang harus mengorbankan keunikan laki-laki dan perempuan masing-masing, tetapi persamaan dalam pembagian kekuasaan pada sektor publik dan privat. Dengan begitu, perempuan akan mempunyai kesempatan yang cukup untuk mengaktualisasikan potensinya dan berpartisipasi dalam kehidupan sosial. Demikian juga, laki-laki akan mempunyai lebih banyak kesempatan untuk bergaul dengan keluarga, bukan hanya sekedar menyiapkan dukungan finansial. Keluarga harus memperlakukan perempuan sebagai diri dan "tujuan", bukan sebagai "alat" bagi orang lain. Nilai personal dan individu perempuan harus diberikan tempat dalam kehidupan mereka. Feminis liberal juga mendukung pembedaan publik dan privat dalam arti memberikan kebebasan pada keluarga untuk menentukan kehidupannya dan, pada kesempatan yang sama, menyediakan tempat bagi intervensi negara. Intervensi negara mensyaratkan apresiasi yang tinggi terhadap kepentingan individu anggota keluarga untuk meminimalkan timbulnya problem bagi mereka akibat intervensi tersebut.

Baru-baru ini, *Counter Legal Draft*, disingkat CLD, (Draf Hukum Tandingan) berusaha mereformulasi beberapa peraturan dalam KHI. Salah satu isu yang dipermasalahkan adalah mengenai ruang publik dan privat karena adanya dikotomi yang tajam terhadap ruang publik dan privat yang tidak mencerminkan kondisi faktual masyarakat Indonesia juga tidak mencerminkan prinsip keadilan ajaran Islam. Tim gender dari Departemen Agama Republik Indonesia

mengajukan CLD untuk mengeliminasi kekurangpekaan gender dalam materi KHI. Namun, negara memutuskan untuk membatalkan proses CLD karena banyak kalangan Islam yang menentang ide CLD tersebut. Oleh karena itu, beberapa agenda yang tersisa terus diperjuangkan untuk merevisi beberapa rumusan KHI di Indonesia. Pendekatan struktural dan kultural harus saling berhubungan untuk merasionalisasi hukum keluarga Islam yang diterapkan di Indonesia. Negara, sistem hukum nasional, agama, dan keluarga harus bahu-membahu membangkitkan kesetaraan gender dalam kehidupan sehari-hari.

B. Keterbatasan Studi

Meskipun penulis telah berusaha secara sungguh-sungguh dalam melaksanakan penelitian, keterbatasan dalam penelitian ini tentu masih banyak ditemukan, khususnya karena sempitnya fokus tema yang dibicarakan. Banyak persoalan gender dalam KHI yang masih perlu dianalisis, seperti pemberian porsi yang tidak seimbang antara laki-laki dan perempuan dalam hal waris serta pengakuan kelahiran anak yang kurang dari enam bulan setelah menikah untuk memiliki hubungan biologis hanya dengan ibu. Penelitian ini difokuskan hanya pada persoalan dikotomi ruang publik dan privat.

Masalah penting lainnya adalah terkait dengan proses pengumpulan dan analisis data. Karena terbatasnya waktu, data yang terkumpul hanya bersumber dari dokumen tertulis. Seharusnya, orang-orang yang terlibat dalam perumusan KHI

dan orang-orang yang mengajukan CLD diwawancarai untuk memperkaya data dan membandingkannya dengan data dokumen.

Menggunakan perspektif feminis liberal dalam menguji KHI kadang-kadang menciptakan problem: di satu sisi, feminis liberal berlatar belakang sekuler dan Barat, sedangkan di sisi lain KHI adalah hukum yang berdasarkan agama sehingga beberapa bias tidak dapat dihindari ketika menerapkan perspektif feminis liberal pada KHI. Namun, studi ini memberikan contoh dan mendorong untuk melakukan penelitian lebih lanjut, tidak hanya terkait dengan topik bias gender dalam KHI, tetapi juga terkait dengan metode untuk menerapkan teori feminis dalam menganalisis teks hukum Islam.»

Atun Wardatun

Preface: Benjamin Keith Crew, *University of Northern Iowa, USA*

Negotiating Sphere

Liberal Feminist Critics to the Contextual Issue of KHI

PUSAT STUDI WANITA
IAIN MATARAM

Foreword

ONE of the most rewarding moments in teaching is when the student becomes the teacher. Such a moment occurred for me when Atun Wardatun presented her Masters' thesis for approval. That thesis of course evolved into the current volume. In it, Wardatun provides a succinct history of the Indonesian Compilation of Islamic Law. Using the sociology of law of Max Weber and the activist sociology of gender of liberal feminism, she challenges the reader to grasp the quest for gender equality in a complex world.

Max Weber posited that the master theme of history is rationalization. In law, this is usually taken to mean formal rationalization and the autonomy of law from tradition, religion, and politics. The classic problem for formally rational legal systems is the tension between procedural and substantive justice. Procedurally rational law can reproduce substantive inequities. This tendency has been the target of

critical legal studies.

The rule of law has its oppressive side, to be sure. But it also has been the foundation for progressive social movements. The American civil rights movement was essentially a challenge to United States society to abide by its own legal principles. The agenda of liberal feminism is similar, appealing to established values of fairness and equality.

One might rightfully ask whether a Weberian and liberal feminist analysis is a form of cultural imperialism, inappropriately viewing the Indonesian situation through the lens of Western values. Wardatun effectively turns the tables on this type of criticism by showing the principles of gender justice to be contained in Islam, Indonesian culture, and the Compilation. She does not follow either Weber or Western style feminism unquestioningly. Rather than imposing them on her subject matter, she presents them as means to the end of gender justice, and does so from the perspective of her own culture.

Law creates both justice and injustice. Wardatun offers hope that the potential for the law to be a benefit rather than a burden has not been exhausted. Furthermore, this book is evidence that we can talk across the cultural and political divides.

Benjamin Keith Crew
University of Northern Iowa, USA

Acknowledgement

THE issue of public and private sphere of the Compilation of Islamic Law is both contextual and textual. In this research the contextual issue is focused on whether the Compilation is an extension of religion to be a public matter, or if it remains to be a private matter, which gets the political recognition of the state. The Compilation case, obviously, is one of the ways for Indonesian Muslims to express their relationship to both Islam and the state. According to the Weber theory of domination and legal system, the Compilation is an attempt to move from traditional domination of Islamic tradition to the legal domination in which the authority of the Compilation is focused on the legal system itself. Syari'ah or fiqh is only one of many sources of the Compilation since the Compilation considered also the local tradition of Indonesian society.

The textual issue of the Compilation is about the formulation of the Compilation which assigns rigidly the separation of public sphere for men and private sphere for men. According to the Compilation, men are responsible for financial support of the family while women are in charge of household tasks. Women's failure to do their household tasks is judged as disobedient while there is no consequence for men's failure to provide financial support for the family. Instead, women can release their right to get economic support from their husbands if they choose.

Methodologically, this research utilized the perspective of liberal feminism to critically interpret the concept of public and private dichotomy of the Compilation of Islamic law. The liberal feminism perspective is used because the main issue of the liberal feminism struggle is to attempt to legalize equality of men and women and taking the individual need of women into account for public policy. This research uses four concepts of liberal feminism to read and examine the public and private sphere issue: legal equality, equality versus equitably, individuality, and the public and private distinction.

Three critical issues of gender inequality are embedded in the Compilation: the demarcation line of public and private spheres, hierarchical position of men and women, and impersonal identity of womanhood. Those three issues of gender inequality bring about the different outcome for men and women within the family. Family is more likely to determine the privileged men on one hand and the oppressed women on the other hand. Women are also dependent

economically because of the limitation of power, choice and opportunity created by confining women to their households.

There is an obvious gap between everyday practice and the formulation of the Compilation since gender order throughout the archipelago is more egalitarian than the dichotomy of spheres in the Compilation. Additionally, the spheres dichotomy does not represent the valid values of Islamic teaching, which puts justice and equality as the important basis. Those two important reasons encourage the revisiting of the formulation of the Compilation of Islamic Law. Revisiting is an attempt to show that Islamic law can provide the adequate solution for the dynamic change of society

Working on an academic paper is always a big and daunting task. I would not have completed this thesis without support, encouragement, and help from many people. I am indebted to my committee; Dr. B. Keith Crew, my committee chair who have enriched my knowledge about how law and society are interrelated and have given insightful ideas as to how to apply the theory into my thesis. Dr. Martha Reineke, many thanks for your full involvement from the very beginning of my prospectus until the completion of the thesis. Dr. Marybeth Stalp, it was through your classes I was inspired of the topic and the tool of analysis for this work All of you have been enormously helpful and professional in assisting and guieding me during the accomplishment of work eventhough you are very busy.

I owe many thanks too to all of my colleagues, my professors, and faculty staff in the Gender and Women's Studies program at the University of Northern Iowa. Many discussions that always filled up our class made me realize that finding a new and good thing is a never-ending process and our steps to make a better life for two genders should be an eternal struggle. Thank you for all of your intellectual stimulation and intellegent communication.

My gratitude goes as well to my English editors, Jill Mortenson and Mimi Zischke for setting aside their time for me. Especially Jill Mortenson, thank you so much for willing to be my "mom" while I am thousand miles away from my own family. Your thoughtful advice and caring friendship is a treasure for me. Fulbright scholarship, Aminef, and IPS (International Peace Sholarship) from the P.E.O Sisterhood made my completion of study at Women and Gender Studies possible. They not only provided me financial support but also emotional support, both of which meant a lot to me. IAIN Mataram (State Islamic Institute of Mataram), the University where I am registered as a yunior lecture, contributes a special motivation for me in pursuing more and more knowledge. I can not do better than to thank for all of their involvement.

Last, but not least, incalculable thanks for Aba Du Wahid, my husband, for always being there for me during my hard times; I knew it was hard for you too. I would never get everything through without your warm love and constant support. My beloved two sons, Aqara Waraqain (Raqi) and

Ara Wali (Rawi), who often excused me to take away my time from them. My parents, Drs.HM. Saleh Ishaka and Hj. St. Nurdjannah, your infinite "do'a" has always been a great spirit for me. Whatever I have accomplished can never be equal to what you have always done for me.

This work is dedicated to all of those who want to see this world become fairer for gender relationships. To those who wish to prove that Islamic law is based on the principle of justice, thus, is not at odds with the gender equality struggle. To those who desire to continually cultivate and foster feminists issues in Indonesia. And to those who need to know that my involvement in feminism is not because I am a woman but because I am a human-being.

Cedar Falls, IA. Spring 2006

Atun Wardatun

Contents

Foreword 142
Acknowledgement 144
Contents 149

1. INTRODUCTION 152
A. Background 152
B. Research Questions 156
C. Indonesian Compilation of Islamic Law 161
D. The Definition of Public and Private 167
E. Why Liberal Feminism? 168
F. Data and Method 172

2. INDONESIAN HISTORY:
FROM COLONIALISM TO REFORMATION 180
A. Colonialism: A Long Suffering 181
B. Indonesian State: Under Colonial's Shadow 189

C. 1970s: A Reciprocal Relationship of Islam and State 195
D. Reformation: Toward a New Indonesia 198

3. ISLAMIC COURT AND ISLAMIC LAW IN INDONESIA 203
A. Peradilan Agama: Islamic Legal Enforcement 204
B. The Compilation of Islamic Law: Indonesian Fiqh? 207
C. Political and Social Context of the Compilation of Islamic Law 217
D. Formalization of Islamic Law in Indonesia: 223

4. LIBERAL FEMINISM: STRUGGLE WITHIN THE SYSTEM 227
A. Political Liberation: The Root of Liberal Feminism 229
B. Equality before the Law: A Starting Point 235
C. Retransforming Liberal Feminism 245

5. PUBLIC AND PRIVATE SPHERES IN THE COMPILATION OF ISLAMIC LAW 247
A. Religion: Between Public and Private 247
B. Religion, State, and Family: 252
C. Gender Issues on Public and Private Spheres 255
D. The Compilation of Islamic Law: 264

6. CONCLUSION 271
A. Discussion 271
B. Limitations 277

BIBLIOGRAPHY 279
INDEX 291

1

Introduction

A. Background

THE root of women's oppression, liberal feminists would posit, is the inequality between men and women within the family. The division of the spheres grants economic responsibility and freedom for husbands whereas women are relegated to household tasks and the private sphere which has obviously subordinated women. This division creates unequal access, engenders economic dependence of women, allows and perhaps even encourages domestic violence against women, and generates, at times, more possibilities for perpetuating the subordination of women.

Ironically, the inequality toward women and men is perpetuated by law, which is, ideally, supposed to provide justice for the two sexes. Conflict theory views that the law basically subordinates and marginalizes some groups because law is established for the interest of those who are in power,

and that the established norms are ruling norms (Ritzer 1996:234). Conversely, consensus theory as part of functional theory argues that law is a tool for ensuring social integration because law can function to restore everything to order (Ritzer 1996:233). Feminist legal theory or feminist jurisprudence supports critical theory and includes women in the analysis of the interaction of law and gender. Although feminist legal theory is relatively new, emerging in the 1970s and 1980s (Weisberg 1997), the root of problematizing inequality of gender before the law began within liberal feminism. Liberal feminism has focused its goal on obtaining legal and political recognition of women through the law and right to vote.

Marital law is the most important and primary shaper of structure of gender; Kerber and Dehart stated "If we want to understand the system of gender in a culture, the rules of marriage are the place to begin" (2004:55). The gender system, unfortunately, treats women as less valuable than men. The rules of marriage, which regulates family life, creates the cultural ideals of women as dependent, consumptive, and house bound. Women remain at home, and men serve as the breadwinners, independent and productive, and they are free to become involved in public life. As a primary social institution, family takes part in creating and maintaining women's exclusion and segregation. The family, however, does not accomplish that segregation by itself; rather, it is supported by the institutional structure of law, including marital law.

The Compilation of Islamic Law in Indonesia Book I

about marriage, for example, formulates clearly that the public sphere and anything related to financial support of the family is a male responsibility whereas female are in charge of all household tasks. The formulation of public and private spheres also can be found in the Indonesian National Marital Law of 1974 which was passed before the Compilation. The Compilation itself is only applied for Indonesian Muslims through Islamic court while National Marital Law of 1974 is applied for all of Indonesian citizens regardless of religion. According to liberal feminism, this strict division of labor within marriage signals and perpetuates the structural oppression of women through a legal institution. This research utilizes the liberal feminist perspective to read and analyze the legal texts of the Compilation to see how men and women become legally structured as unequal.

According to Weisberg, there are two components of the feminist legal approach; *first*, "an exploration and critique of theoretical issues about the interaction between law and gender," and *second*, "the application of a feminist analysis and perspective to concrete areas of law, for example, work, criminal law, pornography, reproductive freedom, sexual harassment with an eye toward effecting law reform" (Weisberg 1997:xviii). These two components of feminist legal theory are also found in liberal feminist theoretical and practical approach. For liberal feminism, law does not provide equal treatment nor equal access for both genders, and hence, the law should be reshaped in order to attempt gender equality.

The issue of the public and private split is looms large

within feminist agendas. Although women today have more open opportunity to seek higher education and to occupy "men's position" such as doctors, directors, and soldiers, the public and private split within the family still creates a barrier for women to become fully engage in the public sector as compared to men. Rubin finds that "even in families where husbands now share many of the tasks, their wives still bear full responsibility for the organization of family life. A man may help cook the meal these days, but a woman is most likely to be the one who has planned it" (1994:89). Thus, family responsibilities evoke double burden for women. When husbands and wives share financial support, this sharing does not necessarily guarantee that wives will be free from or be less responsible for their traditional role as homemakers.

Strict public and private division promotes problems for the marriage institution itself. Emphasizing men as breadwinners and women as housekeepers triggers an imbalance of power for both parties; consequently, family life, to some extent, will be affected. Coltrane (2003:252), in his studies about twenty middle-class couples with young children finds "failed career aspirations or occupational status, influenced marital dynamics and helped explain why some wives were willing to push a little harder for change in the division of household labor". Coltrane's finding explains that the impact of division of labor between husband and wife is more than just about financial support but also about self-actualization and the achievement of women themselves.

The perpetuation of gender roles prompts unequal

treatment between men and women; one such area is job segregation. Worley and Vannoy (2001) state that a principal reason for job segregation is the tendency of society to believe that women naturally are supposed to be financially supported by men. Traditional gender roles for men as breadwinners and women as housekeepers stem from the belief of biological differences of men and women. Because men are believed as naturally tougher, more aggressive and less nurturing than women, men, then, are responsible for family income whereas women are in charge of household tasks. Therefore, when women enter the job place they receive different treatment from their employers. The confinement of women within households, then, is likely to end up in limit their power, economic right, the physical and the psychological fulfillment. Bose and Whaley discuss how sex segregation in the work place is one of the ways "to treat them differently and help maintain stereotypes about men's and women's work- related characteristics (skills, aspirations and experience). It makes possible the devaluation of women's skills and abilities" (2001:235). Maume (2001) examines how job segregation generates more intense work-family conflict for women than for men. The division of public and private spheres is not a trivial matter but a very important factor in perpetuating gender inequality that has various negative impacts for women.

B. Research Questions

As a matter of fact, the difference in the meaning of

marriage for men and women found in everyday life, is also embedded in law. The Compilation of Islamic Laws in Indonesia, for example, establishes and perpetuates this difference in the meaning of marriage by means of dividing the public sphere as men's realm and the private sphere as women's. Further analysis of this law reveals the ideological expectation of society toward Indonesian women within the family. At the same time, the analysis uncovers patriarchal thinking as a basis for the law formulation. Because legal text is a cultural artifact, the understanding of legal text also indicates how the culture of a particular society influences the legal text.

The research questions are (a) how the Compilation of Islamic Law in Indonesia is interrelated to the social condition; that is, how this Compilation creates, establishes, and perpetuates gender roles through the regulation of public versus private spheres for women and men in the family and how the formulation in the Compilation of Islamic Law was created and shaped by historical, social, political, and religious settings in Indonesia; (b) how liberal feminism theories read, examine, analyze, and criticize the legal text of the compilation which assigns strictly the dichotomy of public and private spheres to men and women.

As liberal feminism is concerned greatly about family life and the contribution of the legal system regarding the oppression of women, it is interesting to apply its point of view in analyzing the legal inequality of marriage in Indonesia. I am adopting liberal feminism theories to criticize the texts

of the Compilation of Islamic Laws in order to elucidate the ideological expectation of gender roles and gender inequality issues embedded in those texts. I also want to understand how the liberal feminism theories propose to solve the gender inequality problems.

In addition to the legal text of the Compilation, this research also considers the contextual condition of the establishment of the Compilation. This discussion about public and private issue of the Compilation of Islamic Law in Indonesia, then, is not restricted merely to the gender issues of the texts in the Compilation but also is extended to the political issues of the context of the Compilation. The context of the Compilation discussed in this research is to clarify whether the Compilation of Islamic Law in Indonesia can be simply judged as an extension of religious law to the public sector within Indonesian context.

Discussion of public and private spheres of religion is inevitably related to the issue of secularization and/or rationalization of Weberian theory. According to the Weberian theory, the secularism is a requirement which ensure the rationalization of the legal system, including Islamic law (Crone 1999). If secularism is a prerequisite for rationalization, then the "rationalization of law" in this sense is about "formal rationalization" in which "extralegal factors" such as moral, religious, social, and political issues should not override the legal system. The question that should be addressed is whether it will be possible or not for Islamic law to be formally rational given the religious factor within the

nature of Islamic law itself (Crone 1999). Additionally, according to Crone (1999) there is no single legal system is totally formal rationally because the legal system is always related to external factors. Basically, the Compilation is an attempt to rationalize Islamic tradition formally because of its establishment sought to ensure the uniformity of Islamic jurists' decisions. The uniformity of decisions will generate legal certainty among Muslims. The Compilation, then, serves as a process to move the traditional legal authority away from Islamic jurists and toward the authority of the legal system itself, that is, the Compilation, so that the Islamic jurist can treat alike cases alike. However, as a stepping-stone process, the Compilation is still having material content problems related to interfaith relations and gender biases.

The formulation in the Compilation of Islamic Law divides rigidly the spheres for men and women. Men are associated with all financial responsibilities (breadwinners) while women are designated as housekeepers. In addition, the Compilation of Islamic Law concerning marriage goes one step further by asserting that women can receive or obtain financial support only when they are loyal to their husbands. In this sense, loyalty means doing prescribed duties as household workers. When women become reluctant or fail to perform their tasks perfectly, it becomes the reason for husbands to stop the financial support temporarily until women can fulfill their duties as housekeeper again.

The failure of doing household tasks by women is termed *nusyuz* (disobedient) in the Compilation of Islamic

Law, whereas the failure of men to provide economic support has no consequence. Within the *Qur'an*, as the first source of Islamic teaching, not a single text can be found which defines *nusyuz* as disobedience of women only, but also as disobedience of man (Qs. Al-Nisa' (4);128). *Nusyuz* actually means the infidelity of both parties, wife and husband. To deal with this disobedience, the *Qur'an* actually suggests that both parties are to communicate with each other and do self-introspection. The *Qur'an* never mentions cutting off financial support as the consequence of not doing household tasks. Therefore, the Compilation of Islamic Law, to some extent, does not represent the original teaching of Islam itself; rather the Compilation results from patriarchal interpretation.

The Compilation of Islamic Law tends to generalize of the Indonesian family as matrilineal and Indonesian women as housekeepers. However, various cultures in many societies exist in Indonesia , such as the Minangkabau, which has matrilineal kinship. Also some regions inIndonesia have bilateral kinship. Robinson (2002), through her research about gender order in Indonesia comes to the conclusion that "the homogenizing imperative of the New Order definitions of appropriate gender roles masked profound differences in the patterns of gender relations and in gender ideologies found throughout the archipelago." Many public policies in the New Order Era tend to essentializing the position of women to be housewives. Koning et.al (2000) reveal Indonesian women's lives within their households and families and shed light on the various ideologies and behaviors about gender

roles. The strict division of the public and private spheres, which is formulated in the Compilation of Islamic Law, does not represent the ideology of all women in Indonesia and also, to some extent, does not coincide with everyday behavior and practice. Wolf (1992) does research about gender, household dynamics, and rural industrialization in Java. Wolf finds that work and family, and sex roles in the one of the biggest islands in Indonesia, Java, supposedly fit in with traditional gender ideology, but, the dynamic of society today demands a new relationship between work and family and a new ideology of sex roles.

C. Indonesian Compilation of Islamic Law

The Compilation of Islamic Law is a religious-based family law applied for Muslims in Indonesia. The position of the Compilation of Islamic Law, especially Book I about marriage in Indonesia, is a 'secondary law'. Since 1974, Indonesia actually has had a unification of marital law, which is named the National Marriage Law of 1974. This law is applied to all Indonesian citizens regardless of religion and ethnicity. In line of the fact that Indonesia has many religions, Section 2(1) of the National Marriage Law of 1974 states that if there is a specific regulation according to a particular religion, the rule from that religion is applicable for its followers. Because family law is the only field of Islamic law that can be enforced in Indonesia, Muslims think (and are supported by the state) that it is important for Muslims to have a specific Islamic law as a regulation for implementation

of the National Marriage Law because the latter is broad. The specific regulation for Muslims is collected in what is called the Compilation of Islamic Law. This compilation of family law is divided into three books. Book I is about marriage and divorce. Book II is about succession, will, and bequest. Book III is about *waqf* (religious endowment) which deals with holding certain property and preserving it for the confined benefit of certain philanthropy and prohibiting any use or disposition of it outside that specific objective.

Family law is the only realm in which Islamic law is applicable in Indonesia. Hence, especially for family law, Indonesia has two courts, namely the general court (*Peradilan Umum*) and the religious court (*Peradilan Agama*). Since the religious court (*Peradilan Agama*) is specifically for Muslims' problems, I will use the term "Islamic court" instead of religious court to eliminate confusion of the general meaning of the word "religious." The followers of other religions will go to general court to deal with their familial problems. In the Islamic court, judges use the Compilation of Islamic Law to decide Muslims' problems relating to family law. Formally (*de jure*), the Compilation of Islamic Laws is not constitutional because it was not passed by the legislature. It was came about as a President's Instruction (No 1/1991). Therefore, judges are not bound to the Compilation of Islamic Laws for their decisions, and they can find their own decisions and jurisprudence. But, factually (*de facto*), the Compilation of Islamic Laws has become a guideline for judges in the Islamic court to handle Muslims' familial problems in order to

minimize the contradictory decisions among Islamic courts from all over the region. Research done by the Indonesian Religious Affairs Department found that 100% of Islamic jurists implicitly use the compilation as a basis for their decisions and 75% of them use it explicitly (Kompas, Oct 11, 2004b).

Although not an Islamic country, Indonesia is in fact inhabited by a majority Muslim population and is reported as the largest Muslim country in the world. According to the latest population census, the country's total population is some 220 million, 85% of which is predicted to be Muslim. If more than half of the total population is female, Muslim women account for more than 110 million of Indonesia's total population, a huge number and even larger than the population of Southeast Asian countries combined.

Religious understanding of most Indonesian people is highly influenced by Syafi'i (d.820), one of the moderate Sunni schools. Due to the constraints and barriers of language and inadequate religious critical understanding, the majority of the Muslim people follow the teachings of Syafi'i or, to some extent, some other Sunni schools (Abu Hanifah [d. 767], Malik [d. 795], and Ibnu Hanbal [d.765]) and take those opinions for granted, accepting them as valid Islamic law. Most Muslims have no sufficient capability to distinguish between *syari'ah* (religious teachings that are God-revealed, absolute, unchallengeable, and unchangeable in nature) and *fiqh* (products of reasoning [*ijtihad*] that are relative, inconclusive, and mutable in nature, which support the need

and benefit of mankind). Experiences and everyday life indicate that it is indeed *fiqh* or Islamic interpretation which is widely practiced, especially in the context of relationships between men and women. The failure to differentiate between *syari'ah* and *fiqh* generates the firm defense of Muslim clerics to reinterpret Islamic law even though they are convinced that Islamic law is flexible in nature. The reluctance to revisit Islamic law about gender issues is compounded by the fact that religion is much more understood and practiced as an act to please God, rather than an effort to uphold and foster a sense of humanity.

Research about Islamic law of Indonesia by Hooker (1984) investigates the history of Islamic law and religious court in Indonesia from the Colonial era until the New Order Era. Hooker finds the implementation of Islamic law in Indonesia "is accompanied by the tension between religion and secularism and how on one hand Muslims could not impose an Islamic legal system but on the other hand, they were able to prevent any radical law reform that threatened principles of *fiqh*" (Hooker 1984:271). To some extent, secularism in Indonesia is more about de-sacralization and re-actualization of religion rather than the diminution of religion itself. Berger (1973) categorizes the secularization into two kinds: structural secularization, which means removing religion from social institutions, and subjective secularization, as taking the religion from cultural and personal consciousness. Applying Berger's polarization of secularization, the issue of the Compilation of Islamic Law

does not seem to fit either category. However, considering that only Islamic family law is applied in Indonesia, the case of the Compilation could be seen as an effort to keep Islamic law in the private realm (family), which is protected by the state (public), rather than to simply say that Islamic law is extended to the public place.

The understanding of *fiqh* which ignores women's aspirations and experiences has colored many of the Indonesian statutory laws as portrayed in the Compilation of Islamic Laws. Whereas as Jawad (1998) puts forth that the legal status of women in Islam within the marriage institution according to the *Qur'an* (the word's of God) and the *Hadits* (Prophet Muhammad's words, deeds, and tacit approval of deeds) is just the same as that of men. *Fiqh*, as a patriarchal interpretation, conversely, makes women's position inferior within the family. Hibri (1982) reveals that Muslim feminists define their movement by means of re-interpreting the patriarchal understanding of women's position in Islam. The Muslim feminists offer counter discourse about how Islam actually places women, especially within their households. Walther (1981) explains that the representation of women in Islamic history, culture and law, and the patriarchal interpretation of the *Qur'an* and the *Hadits*, are the roots of unequal treatment of women in Islam. Walter suggests that finding the root problem of the inequality between men and women will be useful in developing the new perspective about the pattern of the relationship between men and women.

Riffat Hassan and Fatimah Mernissi, two prominent Muslim feminists, have great influence in the gender discourse in Indonesia. While Hassan focuses her analysis in the *Qur'an* as the first source of Islamic law, Mernissi reexamines the *Hadits* to prove that Islamic law is highly influenced by patriarchal bias. The first question that Hassan examined was equal rights between men and women and how the *Qur'an* as the first source speaks about women. She assumes that the cause of the much of women's condition has a theological root (Hassan 1990:49). Hence, the *Qur'anic* analysis is very important and relevant in finding a solution for women's problems. Hassan (1990) wants to provide a new interpretation to deconstruct the old interpretation which is dominated by patriarchal bias. For example, Islamic tradition believes that Eve was created from Adam's rib, although not a single verse in the *Qur'an* says this. Eve's creation story was taken from Genesis and was included into the *Hadits* (Milstead 1990: 18). This kind of analysis builds a framework or a paradigm for feminist theology in Islam. Additionally, Hassan (1990) asserts that by revealing that women and men are created from the same being as mentioned by the *Qur'an* as *nafsun wahidah* (one soul), then the notion that men and women are biologically different can be challenged. She assumes that if from the very beginning God created men and women as equals, no practice later on can discriminate against them because it is contrary to God's plans to place them in the same position.

Historical investigation is the core of Mernissi's (1991)

study to obtain clear information about Muhammad's life and also about the history of Islam after his death. Mernissi, with her background in sociology, uses social analysis as a framework to criticize the history. One important point that she made is that the misogynic *Hadits* does not represent what Muhammad said but is formed based on the personal interest of the transmitter. Her disbelief in the misogynic the *Hadits* motivated her investigate both the historic and the methodological transmission of the *Hadits*. She traced the issue of who, where, when, why, and to whom a particular the *Hadits* was transmitted (Mernissi 1991), because she felt convinced that conditioned subjectivity became into those *Hadits*.

If those moslem feminists' perspective become the bottom-line of formulating the constitution and the compilation of Islamic law, gender bias found in the text of Islamic law in Indonesia as well as other muslim countries will be minimized even eradicated.

D. The Definition of Public and Private

There is no such an agreement about the definition of public and private sphere even among feminists themselves. However in general, as stated by Motiejunaite (2005), feminists see that the public sphere is social and political life that subject to government intervention. Conversely, private sphere is familial life that absent from government or state regulation.

In the Dictionary of Social Science,as quoted by

Kadivar (2003) private means something hidden by someone because it is personal, and public means state's domain where every citizen has righ to access to it.

The aforementioned definitions imply that what distinguish public from private is that public enable an open interaction while private refers to a reclusive one.

For this paper, private sphere is defined as familial life which is always associated to women and usually confine women's access to social, policaland economic activities. Public spehere, in opposite, means non-familial life which is guaranteed to men and give them more opportunities, quantitatively as well as qualitatively, to enjoy social life, economic independence, and political involvement.

The propose definition above is not aimed to make a clear-cut definition on public and private sphere rather as a way to easily understand what the substantial content of this work all about.

E. Why Liberal Feminism?

Liberal Feminism is the first feminism that emerged to question the different treatment of men and women in society. Liberal feminism says that the society treats women disparately because of their biological differences, although biological differences cannot prove that women are inferior to men (Lorber 2001). As a part of the first wave of feminism (1880s-1920), liberal feminism voiced the demand for equality between men and women. Liberal feminism is also one of gender reform feminisms which "fight to equalize the

status of women and men within the existing structure of gendered social order" (Lorber 2001:9). Liberal feminism seeks first to examine and change the legal system to bring about the equality between men and women. Historically, liberal feminism formed when women did not have the right to vote, and/or to inherit property legally. Women lacked economic rights as well as political rights. Therefore, the target of liberal feminism was to gain legal recognition for women assumed as a beginning for economic independence and political involvement for women.

The disparate treatment of men and women takes shape in gender stereotypes and the devaluation of women. Women are supposed to have different jobs and positions from men, usually lower and of less value. Consequently, the difference also prompts discrimination. Because of the discrimination, women face more familial barriers than men when pursuing their career (Coltrane 2004). Women can see the way to go, but that way is not penetrable because of cultural and structural boundaries.

Despite important contributions of Liberal feminism for gender equality struggle, critiques and challenges are there, especially regarding the issue of Equal Rights Amandment (ERA). According to Eisenstein, liberal feminism law reform is unclear and contradictory. "ERA [for example] challenges the ideological statements of patriarchy but not the actual patriarchal organization of everyday life"(1981:234). Liberal feminism focuses more on the structural level such as the legal system, than the cultural level of patriarchy. Radical

feminists, such as Audre Lorde, will not struggle for gender equality within the system because doing so never provides a solution when "the master's tools will never dismantle the master's house" (Lorde 1983). Lorde prefers to work outside the system or at least combining inside and outside system movement.

The issue of equality before the law is based on the issue of individual rights and self-dignity of women. Individuality as asserted by liberal feminism is not similar to egotism in which the dignity of others is not appreciated, rather on self-autonomy in which each individual should be taken into account for the purpose of public policy and not merely as a tool for the sake of others (Nussbaum: 1999). Individuality should be negotiated within the community and vice versa; nothing is to be sacrificed over another.

Giving equal rights to men and women in work place, allowing political involvement, providing education and career opportunities, sharing childcare and housework, and opening more accessible and affordable reproductive services for women are remedies that liberal feminism offers to eradicate gender inequalities (Lorber 2001). In summary, according to liberal feminism, there is no reason to discriminate between men and women, and women and men must be treated equally before the law. Liberal feminism offers an affirmative action program to deal with the inequality between men and women (Lorber 2001). The affirmative action program encourages women as the disadvantaged group to get involved in the public sphere. However, some people are fear that the effect

of affirmative action is reverse discrimination (Reskin 2003). Reverse discrimination often becomes a reason to continue confining women into the household because society fears that women will abuse their power to subordinate men. Therefore, patriarchal institutions, such as law, always perpetuate the significance of demarcating the public sphere as men's and private sphere as women's.

The struggle against the division of the public and private spheres does not necessarily mean an attempt to abolish the distinction of public and private sphere, because liberal feminism sees that that distinction is still important for maintaining the privacy of women and families. Liberal feminism suggests sharing the power between the sexes both in the private and in the public spheres. Sharing power for both sexes is important because "the marital partner with the greater structural resources has more power internally within the relationship, for example, with the decision and control" (Orbuch and Timmer 2001). Therefore, criticizing the division of public and private spheres is not merely to focus on that issue, but rather to break through the negative impact of that division for women's lives toward more humane gender relationship.

Considering the liberal feminist perspective about legal equality, individuality versus communality and the distinction of public and private spheres as discussed above, liberal feminism can be utilized as a tool of analysis for the issue of public and private spheres in the Compilation of Islamic Law in Indonesia. Adopting a liberal feminism point of view is

not intended as the only way to examine the issue of the spheres' dichotomy, rather as one of the ways of examining this issue. Certainly, there will be contributions as well as limitations in using the liberal feminist perspective as any given theory is not always adequate as the only valid answer for a particular issue.

F. Data and Method

The Compilation of Islamic Law formulates the division of public and private spheres in Chapter XII, specifically in Sections 79, 80, 83 and 84. Those legal texts became the data for this research and were analyzed from liberal feminism's point of view because liberal feminism focuses its analysis on equal access for men and women in the family through the equal treatment of law. The process of analysis involved Weberian theory about rationalization and legal domination to critically interpret the contextual issue of the Compilation. Using the critical interpretative method does examine the meaning of those texts for gender inequality but also discover why those texts are embedded in law and how those texts operate in perpetuating gender inequality.

It is significant to place the Compilation of Islamic Law about marriage as the subject of analysis through a feminist lens in this research for two reasons. *First*, discussing this particular law will automatically cover, more or less, four social institutions that feminists have been assuming as the main and most important institutions that play a significant role in gender inequality. Those four institutions are law,

religion, state, and family.

The Compilation of Islamic Law is a religious law which is legitimized by the state (Indonesian government) as applicable for Muslim families in Indonesia. Law is a dependable social institution which is correlate with political and economic institutions. The discussion of contextual issue of the Compilation also relates how religion and state go hand in hand to establish this law as a set of regulations for Muslim family life in Indonesia. *Second*, the literature about Indonesian Muslim women and family using a gender lens is still limited although Indonesia is the largest Muslim country in the world. Women and Islam are generally represented by only some of the Islamic countries, especially those in the Middle East, such as Tunisia, Egypt, Pakistan and Iran. For example, Eber (2003) discusses women, family and social change in Tunisia from an anthropological point of view. Eber (2003) finds that even after Tunisia's independence from France in 1956 and personal law regarding women's issues was reformulated, women are still negotiating for their space between the private and public sector. Esposito (1982) discusses the sources of Islamic law and classical Muslim family law and also posits a legal methodology for family law reform in Egypt and Pakistan. In line with this, the Compilation of Islamic Law in Indonesia is supposed to be one of the efforts of Islamic law reformation. Smith (1980) discusses women, law, and social change in Iran, tradition affirmation concerning the role of women and women's access to property, and the status of women in Islam.

Although Smith's work emphasizes Iran cases, it refers to a mainstream discussion about women in Islam.

The legal texts of the Compilation of Islamic Law as the focus of this research is from Book I chapter XII, which is about the rights and obligations of the spouse. Section 79 formulates general rights and obligations for both parties: (1) The husband is a head of family and the wife is a household mother.(2) The wife's rights and position are balanced with the husband's within the family, and social interaction as well. (3) Each party has legal right.

Table 1

GENERAL RIGHTS AND OBLIGATIONS FOR SPOUSES	
Husband's	Wife's
Head of family	Household mother
Husband's rights and position are balanced with wife's within family, and social interaction as well	Wife's rights and position are balanced with husband's within family, and social interaction as well
Has legal right	Has legal right

Section 80 states the husband's specific rights and obligations: (1) The husband is a guide for his wife and his family, and the important decisions within family must be decided together. (2) The husband is obliged to protect his wife and to meet all of the expenses that she incurs based on his capability. (3) The husband is obliged to provide religious

education for his wife and give the opportunity for her to learn useful knowledge for life and society. (4) The husband should support, in accordance with what he earns: a. food, clothing, and shelter; b. family's expenses and medical care for wife and children; and c. educational expenses for children. (5) The husband's obligation as mentioned in article (4) points a and b will be in effect after the wife performs and proves her loyalty toward her husband. (6) The wife can release her husband from performing those obligations as mentioned in article (4) points a and b. (7) The husband's obligations as mentioned in article (5) can be nullified if his wife is disobedient.

Table 2

SPECIFIC RIGHTS FOR SPOUSES	
Husband's	Wife's
Wife can release her husband from performing those obligations \Husband's obligations can be nullified if his wife is disobedient Note: Husband's right is wife's obligation and vice versa	Unless justified by the appropriate reasons in a case of disobedience, husband's obligations as mentioned are not in effect except for the expenses of children Those obligations will be in effect again if wife is no longer disobedient The stipulation of whether wife is disobedient or not must be based on true evidence

Section 83 is about the wife's specific rights and obligations: (1) The wife's primary obligation is to be faithful and loyal toward her husband according to what is allowed

by Islamic law. (2) The wife should manage and organize household tasks as well as possible. Section 84 (1) The wife can be acknowledged as disobedient if she does not want to fulfill her obligations as mentioned in Section 83 (1) unless she is justified by the appropriate reasons. (2) In this case, the husband's obligations as mentioned in Section 80 article (4) point a and b are not in effect except for the expenses of children. (3) Those obligations will be in effect again if the wife is no longer disobedient. (4) The stipulation of whether the wife is disobedient or not must be based on true evidence.

Table 3

SPECIFIC OBLIGATIONS FOR SPOUSES	
Husband's	Wife's
Husband is a guide for his wife and his family and the important decisions within family must be decided together	Wife's primary obligation is to be faithful and loyal toward her husband according to what is allowed by Islamic law
Husband is obliged to protect his wife and to give all of the expenses that she needs based on his capability	Wife should manage and organize household tasks as well as possible
Husband is obliged to give religious education for his wife and provides the opportunity for her to learn useful knowledge for life and society	Wife can be acknowledged as disobedient if she does not want to fulfill her obligations as mentioned
Husband should support his family, in accordance to what he earns: a. Food, clothing, and shelter; b. Family's expenses and medical care for wife and children; c. Educational expenses for children.	

This research criticizes the product of thinking which is embodied in the Compilation of Islamic Law to uncover the sociological conditions in which that law was produced. It is based on the theory that there is an inter-connection between cultures and how any society determines its way of life. Culture shapes law, and law shapes culture. Therefore, studying legal texts which prevail in a particular society can reveal the culture of that society (Humphreys 1991). At the same time, the relation between legal texts and culture also supports the notion that a certain type of law occurs because it is produced by a particular type of society, because law and society are interrelated. The theory about the interactive relation of law and society "recognizes that law and society each have some unique and independent dimensions but that they also interact on many levels, with reciprocal influence" (Friedrich 2001:5). The interactive model of law and society does not only recognize that law can shape and be shaped by the society but also admits that law and society are inseparable in some parts. Mahmood (1987) discusses and explains thoroughly personal/family law in Islamic countries, including Indonesia. Tracing the history, asserting the text, and doing comparative analysis of family law in Islamic countries uncover the various interpretation and manifestation of Islamic law in every country. There is no single way to implement Islamic law; rather it really depends on a particular historical, social, and political context.

From feminist methods, this research includes what Reinhariz (1992) calls Feminist Content Analysis which is,

analyzing the content of a particular document from the feminist point of view. As a product of society in a particular context and time, the legal texts could be considered a cultural artifact. Therefore, analyzing how the Compilation of Islamic Laws regulates gender issues and family uncovers the position of Indonesian Muslim women. Focusing feminist theory on legal texts is also in line with the assumption that "legal doctrine works in conjunction with other systemic factors to keep women oppressed (Frug 1992:7). The Compilation of Islamic Law which involves the state and religion in creating an imbalance of power of gender within the family, is a good example of that assumption.

Bowen (2003) conducts research about Islamic law in Indonesia, especially in the Gayo Island of Aceh province, from an anthropological point of view. Although Bowen also discussed the patriarchal system of the Compilation of Islamic law and how the Compilation does not cover the equality issue between the two sexes, that is not a primary issue of Bowen's research. Bowen talks more about the negotiation of Islam as a universal faith and the particularity of local context and also how Islamic law is placed in the plurality of Indonesia. Hirsch (1998) through her field research, using a gender lens, at Islamic court in Swahili, a community of Africa, discovers that women articulate their voices differently from the way men do in the court room, and yet women still have agencies to deny their subordination and subservience and to defend their position. This research distinguishes itself from Bowen and Hirsch in terms of its

focus of study as well as its tool of analysis, because this research focuses on the issue of the public and private dichotomy in the Compilation of Islamic Law from the liberal feminism perspective.»

2

Indonesian History: From Colonialism to Reformation

As an archipelago, Indonesia is a term that refers to a nation-state, a term which has a social and political meaning as well. As a nation, Indonesia connotes the people with culture, language, and religion diversity throughout the country. As a state in terms of a political entity, Indonesia has been so named by the first president and vice president, Sukarno and Hatta, in 1945. However, the Indonesian state came into full existence only in the mid-1950s after colonialism acknowledged its independence in 1949 (Brown 2003: 3), and Indonesia was first listed as one of the United Nations' members on September 26, 1950.

Although they had occupied Indonesia for almost 350 years, the Dutch still made any effort to re-colonize Indonesia even after Sukarno and Hatta proclaimed Indonesian independence. The Indonesian people, led by Sukarno and Hatta, were exhausted from their suffering under colonialism

and the struggle to end the Dutch foothold. Despite geographic, cultural and religious diversity, Sukarno was successful in unifying Indonesia.

Throughout its history Indonesia has experienced tensions; conflict and harmony, chaos and resistance, imperialism and modernization, colonialism and struggle for independence, nationalism and religiosity, authoritarianism and democracy. As the past is always correlated with the present, we must trace the past for understanding what we are experiencing in the present. It is impossible to judge and claim today's condition in Indonesia without returning to its past journey.

A. Colonialism: A Long Suffering

Three Gs: Golden, Gospel, and Glory which are commonly used to briefly describe the purposes of European intrusions in Indonesia and are seemingly based on historical evidence. Golden indicates the economic purpose, gospel explains religious- based imperialism, and glory refers to the European supremacy. Some historians concluded that natural resources and the religiosity of Indonesians, especially Muslims, were the primary, if not the sole reasons, that drove European intruders to Indonesia. European imperialism, of course, shows western supremacy and its science and technological achievement to the world.

The Portuguese were the first Europeans to come to Indonesia, followed by the British, Spanish, Dutch, and its fellow Asian: Japanese. Portuguese occupation lasted about

100 years, even for East Timor, and Portuguese colonialism did not end until 1975 when East Timor was integrated with Indonesia. The Dutch was the longest colonization of Indonesia and lasted almost 350 years. Japan had come to rule Indonesia three and a half years before Indonesia declared its independence. For the purpose of this research, talking about colonialism will put emphasis on the Dutch control because it has had serious impact on the next stage of Indonesia's life –economically, socially, culturally, structurally, and politically.

Before colonialism, Indonesia had been living with three major religions: Buddhism, Hinduism, and Islam. Christianity, as the fourth religion, was brought to Indonesia along with the European occupation. In the Hinduism and Buddhism age, Indonesia was already progressive in scientific discovery, art, economy, and religion. *Borobudur* and *Prambanan*, temples in West Java, are the evidences of those achievements (Palmier 1986). The existence of those two religious buildings serves as archeological evidence that religion was the pivotal role for Indonesian life from the very beginning of its history. *Borobudur* as a Buddhist temple and *Prambanan* as a Hindu temple are undoubtedly the highest artistic creations supported by financial ability and religious consciousness.

By the time the Portuguese, the first Europeans to come to Indonesia, had arrived, the majority of Indonesian people were Muslims. Even though Islam was the third religion to come to Indonesia, Islam successfully spread throughout the archipelago. No serious conflict existed

between Islam and Hinduism or Buddhism, partly because Islam was brought by the merchants from the Middle East and Gujarat India whose main intention was trading (Brown 2003). From the local people's point of view, those traders were very welcome because Indonesians, at the time, were attempting international trade networking. "Like Buddhism and Hinduism, Islam was first adopted by the kings and nobles of the local dynasties, and by the merchant princes who were such a powerful force in these communities" (Mintz 1961:47). The Islamization process, then, was a top-down process in which the population embraced Islam as their leader did, and this process most likely happened in a persuasive way rather than by conquest. Ricklefs (1999) explained the conversion of these rulers as "a great turning point." The rulers showed their pride by confessing their faith and the adoption Arabic names (Ricklefs 1999). The Islamic missionaries themselves did not try to wipe out the existing culture of Hinduism, Buddhism, and local tradition, rather they used Indonesian culture such as the art and music as interesting media for spreading Islam. In other words, Islam was introduced to Indonesian people peacefully and persuasively.

By the late twentieth century, approximately 85 percent of Indonesian inhabitants considered themselves to be Muslim (Zainu'ddin 1970). For Indonesians, their embracing of Islam was based on economic interest: "simply because it gave them something in common with their South Asian and Middle Eastern trading partners" (Brown 2003:31), as well as spiritual reasons: "to provide coherent and persuasive

answers to the increasingly complex range of questions posed by the changing world" (Brown 2003:31). For the local rulers, the conversion to Islam was not only for commercial reasons but also political ones because they wanted to make contact with the Middle East and the Ottoman Empire. Additionally, local rulers intended to strengthen their position with their population and rivalries by showing their faith (Brown 2003:32).

Indonesia was a very prosperous country. It produced many natural resources. It had an international trade network, with Europe and China as the main countries for Indonesia's spices marketing. Islam was brought to Indonesia through the trade network with the Middle East and India. Although Europe had been cooperating commercially with Indonesia long before Islam was introduced, the reason to colonize Indonesia did not happen until Islam was embraced by the majority of the Indonesian people. This religious purpose was explicitly expressed by the Portuguese more than any other European group. Mintz (1961:48) explains the purpose of the Portuguese as "a two fold opportunity: to monopolize a good part of the spice trade of the East and to strike a blow for the true faith." Although some historians underlined that the only reason behind colonization is economic or for trade, some of them would say there is also a religious factor behind it, that the colonialism of Europe in Indonesia could be seen as the continuation of the crusade between Christianity and Islam (Zainu'ddin 1970). In the case of the Dutch, economy was the most important reason. When they

found that Islam, for Indonesians, served as spiritual power for struggling against colonialism, they separated Islam from its followers.

At first, the Dutch were interested in the spice and trade cooperation, but then they sought as many profits as possible and created many efforts and policies to maintain their existence in Indonesia. The United East Indies Company (VOC), a base camp in Batavia, a cultivation system and ethical politics were the policies for strengthening economic power of the Dutch (Zainu'ddin 1970). VOC was not simply a trading company. More than that, it was created to monopolize the economy and spice commerce in Indonesia. Through VOC, the Dutch prevented local people and other European countries from making a profit from that spice, even cutting off the trade network between them. The key to Dutch commercial success in Indonesia was also the security of its base of operations at Batavia (Hall 1981). This base ensured the operation of VOC to monopolize trade and kept the profit progress on track. The Batavia base camp also started to regulate governmental administration and excluded Indonesians from doing so. Continuous wars on Java and the greediness of VOC led to its bankruptcy (Hall 1981). The Dutch then used a cultivation system by which Indonesians, especially rural people, were forced to plant spices for their own income (Zainu'ddin 1970). This system exacerbated the poverty along with the overpopulation among rural Javanese. Responding to the increasing of poverty and overpopulation, the Dutch sought to improve the welfare of

the people under ethical policies (Palmier 1986). But, although education and welfare facilities were expanded, the Dutch did not recognize the capabilities of Indonesian to become involved in politics and to struggle for their independence (Palmier 1986; Zainu'ddin 1970).

In 1940, 93% of Indonesian people were illiterate. Although Dutch schools maintained a high standard academically, they were actually specialized for Dutch children. Indonesian children must be either from high-class status or able to speak Dutch fluently to enter the schools (Mintz 1961). These two requirements were surely met by only small numbers of Indonesian children. The percentage of female students was even lower. "In 1882 there were 300 primary schools for Indonesians in Java and 400 in the outer islands, with a total enrollment of around 40.000 students, of whom just 44 were girls" (Brown 2003:103). Some scholars argue that the expansion of education was not done by the Dutch government but more by Christian missionaries who wanted to instill Christianity in Indonesian children.

Aware of being threatened by an Islamic movement against colonialism, the Dutch used *Devide et Impera* (devide and conquer) as a wedge between religious leaders and secular leaders, between religion and culture, and between Islamic law and customary law. Therefore, the history of the battle between colonialism and Indonesia was mostly spirited by religious consciousness, especially Islam. Muslims are a majority population and at the same time, the Dutch always attempted to keep religion away from them. For example,

the Dutch deemed the Islamic courts' competent only to handle Muslims' cases. This period is when Islamic law, as the cultural consciousness of Indonesians, was politicized by colonialism and it did not end until 350 years later. *Devide et impera* politics of the Dutch was effective to prevent the Indonesian struggle from working together and forming a stronger defense against colonialism.

On many islands, like in Aceh with Teuku Umar, Padang with Imam Bonjol and Java with Pangeran Diponegore, Muslims were always in the forefront in the struggle against colonialism. Some women were becoming involved in the war against colonialism too, such as Cut Nyak Dien and Cut Meutia from Aceh. They were also taking part in raising the consciousness of women in education like Raden Ajeng Kartini from Central Java and Dewi Sartika from West Java. For them, Islamic religion was not only a source of spirituality but also a source of motivation and power to confront the colonialism infidelity and oppression.

Long before nationalism arose among young Indonesian males, Kartini had been expressing her nationalism through the letters sent to her friends in the Netherlands. She was very saddened by women's conditions in Indonesia as they were discouraged from seeking an education:

> She [Kartini] argued that the Dutch, having introduced Indonesians to Western civilization, now attempted to limit their access to it. She did not thank them for attempting to preserve Javanese culture, nor does she

complain of any injury it might have suffered, in brief, the Dutch fault was that they were not westernizing Indonesia enough (Palmier 1986).

Nationalism did not rise until the1900s-1920s when more and more Indonesians received higher education. The nationalism awareness was indicated by the establishment of many organizations which were formed to organize for more effective struggle, such as Muhammadiyyah and SI, PNI with Marhaenism, NU and Masyumi (Brown 2003).

When the Japanese defeated the Dutch and occupied Indonesia from 1942-1945, the base for nationalism and desire for independence was already strong among Indonesians. Therefore Japan's foothold did not last long in Indonesia. Additionally, because they were hiding behind what is called "older brother" or pan-Asia, the Japanese gave Indonesians the opportunity to run much of the machinery of civil administration, and provided the military training previously denied. They outlawed the use of the Dutch language and replaced it with Indonesian and Japanese; they permitted the display of the Indonesian flag and the singing of the Indonesian national anthem, both banned under Dutch rule (Brown 2003; Palmier 1986; Zainu'ddin 1970). However, it is said that in the Japanese era, women were the most vulnerable ever in the history of colonialism. Although not much historically-written record exist regarding how vulnerable women were in the time of colonialism, folklore has been generated from time to time suggesting that during

the colonial period, especially during the Japanese occupation, women were victimized through sexual harassment, sometimes in extreme forms. Many girls were forced to marry to avoid being harassed, raped, or used as sexual workers by the Japanese They were just marrying to escape from the colonial offender. The eye witnesses of this fact are still alive today. After colonialism ended, they then got divorced to marry whom they loved.

After a long struggle against colonialism, Sukarno and Hatta proclaimed Indonesian independence on August 17, 1945. One step for a better Indonesian future had already been achieved. Independence is the fruit of a hard struggle but it is only one thing. To create a viable state and to maintain its stability is another much harder. This long journey with colonialism certainly had a deep impact on the next stage of Indonesian life.

B. Indonesian State: Under Colonial's Shadow

As noted before, although Indonesian independence was declared by Sukarno-Hatta in 1945, the Dutch and Japanese did not yet acknowledge its sovereignty. From 1945-1950 Indonesia suffered as the Dutch and Japanese wanted to re-impose colonialism in Indonesia. Conditions worsened after the occupation by British troops in 1945-1946. The Dutch claimed that the voiced need for independence came only from the small number of Indonesians who were affected by their education to become nationalists. They further claimed that the majority of Indonesian people still expected

the Dutch to protect and secure them economically as well as politically (Schwarz 2000)

By 1950, Indonesians' struggle entered a new phase. In this era, the Indonesian people still needed to determine how Indonesia would be governed. Some Muslims demanded that the state would be based on Islamic laws, whereas Sukarno, as the president, preferred to have a secular country based on *Pancasila* (five principles): belief in one God, humanitarianism, national unity, democracy, and social justice (Brown 2003; Schwarz 2000). Secular , to Sukarno, did not mean a totally non-religious state because the country was still based on belief in one God (monotheism) as the first principle. No religion would be given more privilege over another, not even Islam the most populous religion. The decision of choosing *Pancasila* came from the diverse backgrounds of Indonesians with Sukarno wanting to unite that diversity within nationalism.

Sukarno's decision to implement *Pancasila* as a basis for the state was a disappointing fact for some Muslims, especially for the fundamentalist group who wanted to impose Islamic law for the Indonesian constitution. As a result, in West Java for example, some groups under Kartosuwiryo tried to disengage from Indonesia and form another country named *Darul Islam*, the country of Islam. *Darul Islam* was also found in other areas such as Sulawesi and Kalimantan, throughout the 1950s and up until 1962 *Darul Islam* still continued to have guerrilla war (Brown 2003; Zainu'ddin 1970).

Besides religious issues, ethnic issues also rose to the

surface in this period. In Sumatra, there was the rebellion of PRRI and Permesta in 1956-1958 that designed an alternative government other than in Jakarta: "this was linked with support for Hatta and opposition to the new political concepts of president Sukarno and with a growing regional hostility to the mismanagement, inefficiency and corruption in the central government" (Zainu'ddin 1970:254). Clearly, this history shows varied and contradictory ideas of how to govern Indonesia. Probably, there were vested interests from those ideas, but the long oppression under colonialism still had an impact for Indonesian people wishing to be fully independent politically.

The debate about whether Indonesia would be an Islamic state from Nationalist Islam or a secular state from Nationalist Secular actually happened even before independence was declared. For Nationalist Islam, the demand for an Islamic state was reasonable because Islam is the religion of the majority and Muslims have an influential role for Indonesian independence; moreover, becoming an Islamic state would not discriminate against other religions because the nature of Islam itself was thought to be a blessing for the entire world. Non-Muslim Indonesians could not accept the arguments of Muslims and countered that the state would never be in the form of an Islamic state. Sukarno and Hatta realized that this disagreement was a threat to the unity of Indonesia. Reconciliation between Nationalist Islam and Nationalist Secular was attempted. As the solution, Muslims agreed to have *Pancasila* as the ideology with additional words

in the first principle of: belief in one God and the obligation of adherents of Islam to practice Islamic law. This formulation has become well-known as the *Jakarta Charter* (*Piagam Jakarta* 22 June 1946). However, non-Muslims were still dissatisfied with this solution and were convinced that Muslims would get special treatment. Supported by the Indonesian Parliament, before declaring Independence, Sukarno and Hatta took away those additional words from Pancasila (Brown 2003; Zainu'ddin 1970).

Sukarno's advocacy for unity and the *Pancasila* without the *Jakarta Charter* collided with the Muslim's aspiration. For Muslims, the *Jakarta Charter* was a compromise to ensure nationality while sacrificing their desire to have an Islamic state. Muslims felt betrayed by the way Sukarno and Hatta turned their back on their aspirations. Even now, the discourse about the *Jakarta Charter* when proposed as a part of the constitution still causes a heated debate among Muslims in Indonesia. It is worth noting, however, that not all Muslims supported the *Jakarta Charter*.

Indonesian politics and economics under the Sukarno era had not changed too much. During this era, Indonesia attempted to find the best political base for itself. Indonesia went back and forth from the 1945 constitution with a federal state to the 1950 constitution with a unitary state under parliamentary democracy, and again back to the 1945 version of the constitution from 1959 until 1965 with guided democracy (Brown 2003, Schwarz 2000). As a matter of fact, Sukarno emphasized that effort be put on political

reformation rather than economic advance because, for him, without political reform there would not be reason for economic development (Brown 2003, Schwarz 2000). Indonesian people must first be proud to be Indonesian before achieving economic change. However, neither political nor economic progress was achieved during the Sukarno era, instead his failure in those two aspects lead to his presidency being taken over by Suharto in 1965.

From 1965-1998, Indonesia was led by Suharto. For Indonesians, living under the rule of Suharto for 32 years represented a long time of repression. It is true that economic development was achieved during the Suharto era, but Suharto was accused of merely controlling what did not belong to him. Corrupting and taking advantage of state business to profit his own family, centralizing Indonesian development in Jakarta and Java, hindering the freedom of expression, suspecting of Islam as the extreme right paralleled with the extreme left of communism, and limiting the role of Islam are some of the items on the list of Suharto's repressive policies during his period (Liddle 1999; Schwarz 1999)

Suharto named this time the New Order Era. Indonesian people expected this era to be an exit door from the moral, political and economic bankruptcy of Sukarno's era. As Sukarno leaned more toward the communist party, Muslims saw the New Order as an offering to secure Islam's position. In fact, Suharto continued the secular ideas of Sukarno and identified both communism and Islam as two

primary political enemies (Liddle 1999). Suharto set as objectives of his government economic and political stability. The achievement of stability of the economy and politics must be supported by a strong military; therefore, during the New Order Era, the military played an important role for Indonesian tranquility and order. Economically, Suharto discontinued the methods of Sukarno "who abused Indonesian economy by nationalizing foreign enterprises" (Liddle 1999). Because of the substantial improvement in rice production, export and import commerce, the standard of nutrition, and public health, Suharto deserves to be symbolized as the father of the development of Indonesia (Brown 2003). However, politically he used his authoritarian power to make sure that he was at the top of the hierarchy he created. The Golkar as a party drove him to be president in six general elections held every five years from 1971-1997 and was manipulated as a single majority (Liddle 1999). His political opponents, such as the Muslims and the Indonesian Democratic Party with the majority of its members Sukarno's supporters, were marginalized by all means (Brown 2003; Schwarz 2000). During the New Order, democratization was written in the constitution but practiced in a limited way.

Despite the differences of Sukarno and Suharto's economic and political policies, two things were explicitly similar for both of them. *First*, the legal system during both Sukarno's and Suharto's eras did not step up from its place in colonialism. Every aspect of the legal systems, criminal, economic and civil law are still based on colonialism or Dutch

policies. Indonesian constitution of 1945 regulates that all the government institution and regulation prevailed during colonial era can exist before the new system is developed. *Second*, both Sukarno and Suharto preferred to have the secular system of government spirited by five religions instead of an Islamic state. One the one hand, a secular system is effective in maintaining the nationalism and the diversity of Indonesia. On the other hand, the secular system is not a good choice for some Muslims because they feel that they are marginalized as a political as well as a social power. In the Suharto era, Islam was not given enough space in society until Suharto realized that he needed Muslims to support him politically in the late 1980s. This era indicates the mutual relationship of Islam and government and signifies the discourse of a political Islam entering a new stage in Indonesian Islamic history.

C. 1970s: A Reciprocal Relationship of Islam and State

During the colonial era, Islam and Indonesia as a state were an integral power which stands on one side against colonialism on the other side. When Indonesia got its independence, there was hope from some Muslims that Islam would find a special place following the Muslim's struggle and sacrifice for independence. In fact, however, after independence was won, Islam and the state became two separate entities. Effendy for example, depicts the relationship between Islam and the state as "a story disrespectful, antagonism and suspicion by both sides" (1998:60). It is important to highlight, however, that the disharmony

between religion and state does not only happen within Islam and/or in Indonesia. Elsewhere, there is always a tension between religion as an ideology on one side, and the state as political on the opposite side (Effendy 1998).

Under the authoritarianism of Suharto, the relationship between Islam and the state in Indonesia was at its worst during the history of Indonesia especially before the late 1980s. Some of the anti-Islam of Suharto's policies politicized Islamic parties, for example, by merging four Islamic parties under PPP (Developmental Unity Party), marginalizing the voices of Muslims for democratization, banning the *Jilbab* (headscarf) in public places, and so on (Schwarz 2000). The riots in Tanjung Periok, a harbor in Jakarta, in September 1984, where many Muslims were killed by the military under General Murdany, a Catholic commander, it was claimed by Muslims that Suharto and the government favored Christianity more than Islam (Schwarz 2000). The struggle is augmented by the fact that Chinese, who are not Muslims, dominate the prominent businesses in Indonesia. Therefore the tensions are more about the political and economic gap between those in power and the Muslims rather than about the religion itself.

In the late 1980s, however, the relationship between Islam and the state entered a new stage. Some scholars named this new relationship a "reciprocal relationship" in which Islam and the state found themselves in need of each other. Two factors prompted this reciprocal relationship: *first*, along with the Islamic revival throughout the world, the educated and

middle class largely developed in Indonesia in the late 1980s. This new community argued that the political persuasion of the state is in urgent need of being switched from legal formal to the cultural informal. *Second*, Suharto realized that Muslims in Indonesia are an undeniable political power; thus, instead of confronting them, Suharto could utilize Muslims as a political strategy. Since then, Suharto has been more welcoming and open to the Muslims, such as permitting the head scarf (*jilbab*) in public places, changing the military leadership from Christian domination to Muslims (at least to those who are neutral and acceptable by Muslims), extending the competency of Islamic court, and passing the Compilation of Islamic Law in Indonesia.

Although Islam in general reconciled with Suharto in the late 1980s, the beginning of the reconciliation was actually started in 1970, especially with the more broad recognition of Islamic Law application and the Islamic legal system in Indonesia. At this time Islamic law gained freedom from colonial politics which confronted Islamic law and *adat* (customary law) in Indonesia. The government gave more space for Islamic laws to be formalized and acknowledged as a part of the Indonesian legal system. In 1970, the government passed the Supreme Court law which recognizes Islamic Court as one of the state courts together with general court, military court and state administration court. In 1974, the government passed the law acknowledging National Marriage which states that marriage for Muslims will be legal if it is performed according to Islamic law. In 1989, again,

the government passed a law which focuses on the existence of the Islamic court within the Indonesian legal system and in 1991, by Presidential Instruction; Suharto passed the Compilation of Islamic Law (Nasir 2004). This era represents the triumph of the Muslim political group in Indonesia, a group which argues for political and legal recognition of Islam within the state.

However, it is worth noting here that not all Muslims agree upon the political struggle of Muslims by legal formal politics, such as proposing Islamic law to be part of Indonesian law. This group comes primarily from the modern group who preferred to strengthen Islamic laws for Muslims by a cultural approach because, for them, Islam is more about cultural values rather than political forces. The debate and more discussion about these two groups will be asserted in the next chapter.

After 32 years in power, Suharto was forced to resign from his presidency in 1998 just a few months after he was elected as the president for the seventh time. After his era, the Indonesian people fought to reformat the government from a corrupt and authoritarian one to a clean and "real" democratic government. Since then, Indonesia has worked for a new Indonesia and has tried to leave behind the dark period of the New Order Era.

D. Reformation: Toward a New Indonesia

The Reformation era as a transitional era of Indonesia, on the one hand, gives more freedom for Indonesians to

articulate their voices, but on the other hand, creates instability because the governmental system is not yet ready for the new condition. After Suharto resigned, the Indonesian people sought a new more democratic governmental system. One of the most obvious things that distinguished the Reformation era from the New Order Era is the opening of structural communication between the government and the people which was tightly closed during New Order Era. At no time in the history of Indonesia did the DPR (People Representative Assembly) ever impeach a president as they did to Abdurrahman Wahid or explicitly disagree with the president's policies. As a result, in the six years since Suharto's resignation, the President of Indonesia had been changed four times: Habibie (May 1998-October 1999), Abdurrahman Wahid (October –July 2001), Megawati (July 2001-October 2004) and Susilo Bambang Yudoyono (October 2004-Present).

In March 1998, Suharto was elected as the Indonesian president for the seventh term. Although economic conditions were at their worst and with political and social turmoil in Indonesia near the end of his sixth term, it was indicated that he was no longer able to handle the government, altough Suharto was still convinced of his own power. Habibie was elected to be Indonesia's vice president for the 1998-2003 term, but because Suharto was forced to step down from the presidency only two months after the election, Habibie then became the president. Because of the close relationship of Habibie and Suharto, most of the Indonesian people conceded

that Habibie himself was a patron of Suharto and unable to face the social and political revenge for the new order. In 1999, Habibie ended his term after the DPR nominated Abdurrahman Wahid to be the fourth president. Abdurrahman Wahid did not last long. He was in power only one year because of his physical disabilities (blindness) and also his lack of leadership and conflict management for the instability of Indonesia. Megawati, his vice president, filled his position until 2004. She is the first woman to be president of Indonesia and the only president in Indonesia who rises the presidential position in peace "without vengeance and riot" (Brown 2003). In 2004, for the first time, Indonesia held a direct election with Susilo Bambang Yudhoyono defeating Megawati by a 60%-40% margin.

The debate as to whether a woman could be a leader for the state was overwhelming when Megawati decided to be a candidate for president in the1999 general election. *Nahdhatul Ulama*/NU (the largest Muslim organization in Indonesia led by Abdurrahman Wahid) which before had determined that a woman could be president, changed its opinion and forbade women to hold the office. Muhammadiyyah (the second largest Muslim organization) held the same voice as NU. Many Islamic leaders, including Hamzah Haz who later was vice president of Megawati, also asserted the opinion that Islamic law does not allow women to be president. Although it is not clearly revealed in the Qur'anic text, those who opposed a woman as a leader claimed that the Prophet Muhammad said that if women led

a country, there would be disaster. Some more liberal Muslim thinkers fought this idea by confronting this textual interpretation by saying that according to the history of Islam, women could be leaders. In the *Qur'an*, there is a story of a woman leader (*Queen Balqis/Sheba*) in the Solomon Era. The interesting thing about this debate is that political and Islamic leaders who strongly disagreed with the idea of a woman as president, eventually encouraged Megawati to be president when Abdurrahman Wahid was recalled by the DPR. Obviously, the debate about women is more about politics than about religious interpretation itself. Apparently, the bottom line of this debate is no more than merely a politization of religion. For the sake of political interest, religion can be used as a tool to gain power. However, learning from this case, it is obvious that the interpretation of religious teaching itself is inseparable from the political and social conditions.

Political, economic, and social conditions of Indonesia post Suharto are still far from recovered. Many policies of Suharto, especially the centralization of power and wealth in Jakarta or in Schwarz's (1999) terms "tightfisted control" created a set of problems for the outer Islands. In the Habibie era, East Timor was disintegrated. Even today there is still a strong desire for Aceh to be separated from Indonesia. The consequence of 'true' democracy brings about another problem too. Although grassroots people and the general masses do not really understand what happened because they have never become involved before, elite politicians have

more freedom to articulate their voices. The role of press that was restricted before sometimes also is misleading. Instead of giving the political education to the people, some of the press is overridden by political interest. Economic collapse is still a major problem for Indonesia because of deep and systematic corruption of the system. It is even worsened by the recent Tsunami disaster of Aceh.

After 32 years of Suharto's regime, with his dictatorship masked by a fake democratization, the way to restart a new Indonesia is still unpredictable. Many political actors and commentators are still doubtful about the future of democratization in Indonesia, whether it will have other alternatives to governmental policies or that it will fall into the same traps as Suharto. Liddle states:

> Most Indonesians cannot be entrusted with extensive personal liberties or with the right to participate in political life on their own terms but must instead be persuaded or forced in their own interest to accept the superior wisdom of a paternalistic elite (Liddle 1999:37).

Despite the significant political moves of the presidents after Suharto, such as minimizing the role of the military, decentralizing government, opening up the freedom of the press and public opinion, and reforming the political and economical system, Indonesian efforts to achieve a civil society will take a long journey as well as an honest political will of government.»

3

Islamic Court and Islamic Law in Indonesia

ISLAMIC law is an integral part of Islam itself, if not the core. Islam as religion, basically, is a set of divine rules about how to conduct vertically and horizontally. "Law in the Islamic world is the sustaining source providing the believer with guidance for every aspect of daily life." (Huff 1999: 4) Therefore, Islam and Islamic law are inseparable although they can be explained differently. In Indonesia Islamic law came and was practiced along with the arrival of Islam itself.

The discussion about a formal form of Islamic law in Indonesia is inevitably related to the discourse about religious court (*Peradilan Agama*) as an institution for Islamic legal enforcement within the Indonesian legal system. In this body of writing, I will be using the term Islamic family court or Islamic court instead of religious court to refer to *Peradilan Agama* since religious court in Indonesia is specified for

Muslims and only for enforcing Islamic family law.

A. *Peradilan Agama*: Islamic Legal Enforcement

Historically, long before colonialism interfered with the legal system in Indonesia, Islamic family court existed. Indonesian Muslims were tied to solving their problems with religious solutions through the Islamic legal system even though it was in very simple and conventional ways. Benda (1958) said that "in Indonesian social structure, Islamic jurist and scholar, religious teacher and religious leader are the prominent social aspect". In their hands, Muslims sought for justice and solution. However, in this era, there was not an Islamic law codification. The jurists' decision was a personal consideration based on their interpretation or knowledge of Islamic teaching.

When the Dutch under VOC monopolized the trade and governmental system of Indonesia, they intended to apply European law but it did not work out because the Indonesian people, especially Muslims believed that European law was based on the different grounds (Basyir 1999). It is historically reported that to respond to the need of Muslims for Islamic family law, the Dutch then declared for *Batavia Statuta* in 1642 that for Muslims, the succession law is the Islamic succession law. VOC also instructed DW Freijer to compile an Islamic law book which was later popular as Compendium Freijer in 1760. This book was a handbook and reference for Islamic jurists in the in VOC's controlled- territory (Basyir 1999; Soeyoeti 1999).

Witnessing the wide acceptance of Islam and Islamic

law in Indonesia, a Dutch scholar, Van den Berg (1857-1927) theorized that Indonesian Muslims totally admitted Islamic law as their law (Abubakar 1999). Berg's theory is well-known as *theorie receptio in complexu*. In 1882 the Dutch formed Pengadilan Agama (*Priesterraad*) which had competency in solving marriage and succession problems among Muslim (Abubakar 1999). Other Dutch scholar confronted Berg's theory with *receptie* theory that basically states that the Adat law is preferable for Muslims over the Islamic law; Islamic law is only applicable after the Adat law has confirmed it. Among those scholars are Snouck Hurgronje, Van Vollenhoven, and Bertranter Haar Bzn (Abubakar 1999). The debate between those Dutch scholars was actually not about the pros or cons of Islam, but more about what is the best way for monopolizing the Indonesian legal system and eliminating the influence of Islamic law for Muslims (Arifin 1996:36). Islam was seen as powerful spirit to struggle against colonialism. As a consequence, there is an artificial conflict between European law, Adat law and Islamic law in Indonesia although some legal scholars admitted that those laws are the triad source of national law in Indonesia today.

In 1937, the Dutch decreased the competence of Islamic court in Java and Kalimantan by pulling out the succession problem from the list (Basyir 1999). It is not clear what the actual reason behind it was, except the motivation to subordinate the position of Islamic court in the Indonesian legal system. Since the 1830s the Dutch have also created the law dualism by which the Islamic court's decisions could

not be issued without the contested decision from *landraad* (public court) as colonial court. Lev explains about this:

> While reorganization of the courts could be sustained without fundamental challenge to the faith, the elimination of the inheritance jurisdiction was an explicit denial of ground which Islam was presumed (by Muslim leaders) to have already won (Lev 1971:19).

Eliminating inheritance case from Islamic court is often assumed as one of many ways that the Dutch wanted to gradually evacuate Islam from Indonesian followers.

After independence, the position of Islamic court is assured step by step. In 1970, when Supreme Court Law was passed, the position of Islamic court is parallel to other courts. According to this law, the Indonesian legal system has four courts namely: general court, Islamic court, military court and administration court. They have their own appeal courts in the Province area with only one Supreme Court as the top of the court system. In 1977, the government legally acknowledged that *waqf* (religious endowment) is under the Islamic court competence, and by passing the Islamic Court Law in 1989, Islamic court has its own legal foundation as a formal rule which unifies the competencies of Islamic courts throughout the country.

According to Islamic Court Law of 1989, chapter 49 (1) the absolute competencies of Islamic courts are: examining, deciding, and solving Muslims' problems about marriage, succession, bequests, *waqf*, and charity which are

performed based on Islamic law. Islamic Court Law of 1989 also guarantees Islamic court to execute its decisions without the public court's contestation as it was done previously.

The legal acknowledgment of Islamic court in the Indonesian legal system could be seen in two different ways, even by Muslims themselves. On one side, there is still an unanswered question as to why the state assigned only Muslims to have their own religious court while at the same time; it acknowledges five religions as formal religions in Indonesia. But on the other side, for some Muslims, Islamic court is a symbol of Muslim's triumph against the colonialism and a reconciliation of Islam and state for the delayed desire for making Islam a foundation of the state in the early years of independence. The Islamic court is needed by Muslims not only because they are the majority but more importantly because Indonesian constitution guarantees the right of every citizen to live with his/her own religious law and Islamic court fulfills this right.

B. The Compilation of Islamic Law: Indonesian *Fiqh*?

In many writings about Islam and Islamic law, the definition of *syari'ah*, *fiqh* and Islamic law is often overlapped, not only by Western scholars but also by Islamic scholars. The overlapping definitions, eventually, bring about misunderstanding of those terms. For the purpose of this research, in order to explain the exact meaning of the Compilation of Islamic Law in Indonesia, the terms *syari'ah*, *fiqh* and Islamic law will be defined differently.

Syari'ah is the basic and general Islamic teaching revealed by God in the *Qur'an* and explained by Muhammad through the *Hadits* (Harahap 1999). The *Qur'an* and *the Hadits* are not merely about law but also about belief (*aqidah*) and moral values (*akhlaq*). The absolute truth of the *Qur'an* is only known by God and the the *Hadits* of Prophet Muhammad is a medium which connected the language of God to the language of human beings. Muslims believe that whatever Muhammad said and showed was under the control of God. In other words, *syariah* is the *Qur'an* and the *Hadits* which are agreed upon by Muslims as generally valid sources of Islamic law.

Because *syari'ah* is a set of global teachings, Muslims need to understand and interpret those teachings into particularities and varied conditions of Muslims. The understanding of the *syari'ah* is called *fiqh*. Khallaf (1985) defines *fiqh* as "the knowledge about law related to Muslims adults' act which is derived from *syari'ah*." According to him *fiqh* is an Islamic law doctrine or the opinion of Islamic jurists. Harahap (1999) names *fiqh* as "an abstraction of Islamic law." In Islamic history, fiqh is not a uniform law which is applied for all Muslims throughout the world, rather, it is so varied according to the demand of the social conditions where *syari'ah* was interpreted. Obviously, *fiqh* it self is an Islamic interpretation which attempts to rationalize *syari'ah*. The most notable *fiqh* in Sunny tradition, for example, is from four schools (*madzhab*) of law: Hanafi, Maliki, Syafi'i and Hanbali. They understood and interpreted *syari'ah* in different ways

especially the law related to what Muslims called *Mu'amalah* (horizontal relation) as opposed to *Ibadah* (vertical relation). These differences happened because the understanding and interpretation were products of distinguishing social conditions. For example Imam Hanafi is assumed more rational because he was living in a more homogenous society. Imam Malik was more textual because he was close to the place where *The Hadits* was produced and transmitted. Those four Sunni schools (*madzhab*) are a good example of how Islamic law is not a single interpretation, but rather a varied and creative understanding of *syari'ah* itself.

As Indonesian Muslims realized that Islamic teaching is flexible and contextual and the world of previous Islamic schools are different from today's condition, Indonesian Muslims should not take for granted what they find in *fiqh* books. Islamic teaching should be contextualized within a particular space and time. *Hukum Islam*, Indonesian words for Islamic law, therefore, is the interpretation of *syari'ah* within Indonesian context and based on the dynamic society of Indonesia. The opinion of Islamic jurists from previous schools could not be exactly followed without considering the particular condition of Indonesia. It is not to say that the opinion of Islamic scholars in *fiqh* books is not relevant at all, but the support for a particular school should not be about the material of the opinion itself but is supposed to be methodological (*minhaji*) in terms of following the way schools (*madzhab*) formulated Islamic law from *syari'ah*.

Islamic law (*hukum Islam*) itself is an informal and

personal form of law because it still opens the possibility for diverse interpretations. On the one hand, the diversity of interpretation is the nature of Islamic law itself, but on the other hand, for the purpose of Islamic court operation, unified law is significantly needed to bind the judicial certainty of the Muslims' family law. The Compilation of Islamic Law in Indonesia, then, is a book about Indonesian Islamic law as a result of Indonesian Islamic scholars' and jurists' collective agreement which has legal foundation from the state. In other words, the compilation is "a consensuses of Indonesian Islamic jurists" (Abdullah 1994; Bisri 1999). Forming the Compilation of Islamic Law is seen as a significant effort to minimize the disparity of opinion among Islamic jurists in Islamic court and to ensure the position of Islamic law within the Indonesian legal system.

As noted before, the Islamic family court has been legalized since 1989 with the Islamic court law of 1989. Since then, Islamic family court has held similar position with that of three other courts in Indonesia. However, Islamic family court did not yet have a legal guideline book. The Islamic jurists' decisions about Muslims' marriage problems were still based on the National Marriage Law of 1974. Since this law does not regulate the specific matters of Muslims' marriage, or inheritance and *waqf* (religious endowment), Islamic jurists then tried to find the solution in the *fiqh* books or based on their own interpretation when solving those problems. The absence of specific law for Islamic family court then not only makes this court imperfect but also creates the disparity of

decision for the similar cases throughout the country. As Harahap (1999) contends that there are "three pillars of the legal system," namely: legal institution (court), jurists as the performers, and law as the guideline. In the case of Islamic family courts in Indonesia, the first two pillars were already fulfilled, therefore the Compilation of Islamic Law as the third pillar needed to be legalized soon. Not until four years later, then, was the Compilation of Islamic Law issued.

The process of forming the Compilation of Islamic Law took time. Actually, the process began in 1985 when the minister of religion, Munawir Sadzali, and a Supreme Court jurist, Ali Said, wrote the contract for the Compilation of Islamic Law project. The chief of this project was a senior judge Busthanul Arifin. The project was finished in 1988 with three books of the Compilation of Islamic Law (Sadzali 1999).

The establishing process of the Compilation was divided into three steps; pre process, main process, and ending process. The pre process entailed the committee, led by Busthanul Arifin, preparing lists of problems or questions about Islamic law. Those questions then were discussed by *Nahdhatul Ulama* and *Muhammadiyyah*, the first and the second largest Muslim organizations in Indonesia (Sadzali 1999).

The main process contains four methods: the first method involved the discussion on 13 *fiqh* books from different schools by ten Islamic State Universities in Indonesia. The second method consisted of, interviewing Islamic jurists from ten provinces where the appellate Islamic courts exist. The topic of the interviews was the list of Islamic

law questions that they had prepared. Only two women jurists out of hundreds of jurists were interviewed because the number of women jurist is, in fact, disproportional. Third, the jurisprudence of Islamic court was analyzed since its beginning in 1883. And the fourth method required the comparing and studying three Islamic countries including Morocco, Turkey, and Egypt (Arifin 1996).

As an ending process, in December 1987, the committee reported to the Ministry of Religion and the Supreme Court that three books of the Compilation draft were successfully written. Arifin as the chief of the committee asserted that the draft is not only an effort of Islamic law reactualization but also a reformulation of Islamic law (Arifin 1996). In February 1988, Islamic law scholars got together to comment, discuss, revise, and add to the draft of the Compilation with the final draft completed in March 1988 (Sadzali 1999). It is questionable, why the final draft was successfully finished in 1988 yet not until 1991 was the legal foundation of the Compilation gained. Some Islamic scholars assumed that the legal foundation for the Compilation was delayed because, in 1988, Islamic Court Law had not been passed yet. Islamic Court Law was passed a year later in 1989. Because the Compilation will be the legal guideline for the Islamic court, the position of the Islamic court within the Indonesia legal system must be dealt with first.

Presidential instruction is "a shortcut to the legal foundation of the Compilation of Islamic Law" (Harahap 1999), because in the Indonesian legal system, a presidential

instruction has lower status and less authority than a statue passed by the legislative institution. One reason why the Compilation was published only under presidential instruction was to make the Islamic law available sooner for the Islamic court. Had the Compilation been legalized through the legislative institution, not only would have delayed the process, but also more likely it would have opened a more heated debate about whether Muslims have a willingness to struggle for the Islamic state by proposing the application of Islamic law in Indonesia. The legal foundation of the Compilation by Presidential instruction evokes the debate about whether the Compilation of Islamic Law formally binds the Islamic jurists in the Islamic court to use it as a reference for the court's decisions.

The root of the problem concerning having Presidential instruction as the legal foundation of the Compilation is whether, by that instruction, the Compilation is a law or not. Those associated with the development of the Compilation claimed that the Compilation is a law, and therefore it can be used as a reference or guideline for Islamic jurists. Islamic jurists should refer to the Compilation in solving the Muslims' problems unless they cannot find the answer in it. One of the purposes of the Compilation is to minimize the disparities between and among Islamic court decision. So that the Islamic jurists can treat similar cases alike, and not merely based on their personal opinion and school of thought they associated with. Those who formed an association against the Compilation argued that the Compilation is not a law; it is

merely a codification of consensus and opinions of Indonesian Islamic jurists. Consequently, Islamic jurists are allowed to base their decisions on their own understandings and interpretations.

Seemingly, the dispute between those who oppose and those who support the Compilation as law is based on the different legal grounds or schools of jurisprudence. Those who oppose the Compilation agreed to legal positivism which says that "the validity of law is determined by its source, as opposed to its content" (Friedrich 2001:81). In contrast, sociological jurisprudence identify that "law coexisted with other social rules and norms and that social order is dependent upon a high level of acceptance of such rules" (Friedrich 2001:83). For sociological jurisprudence, the formal recognition of law is less significant than the acceptance of the public and society for the existence of a particular law.

As noted before, the Compilation of Islamic Law is an effort to reformulate and re-actualize Islamic law within Indonesian context. Muslims realize that the embracing of Islamic teaching highly appreciates the particularities of local custom and social life. The *Qur'an* and the *Hadits* as the two sources of Islamic law should be reinterpreted in order to find solutions for today's problems, and previous *fiqh* (Islamic law understanding) must be updated due to the dynamic change of society. The attempt to reformulate Islamic law can be seen with some "new" regulations in the Compilation which not found in the previous *fiqh* books. One such change is disallowing Muslim men to marry non-Muslim women

which is actually permissible in the *Qur'an* and *fiqh*. The text in the *Qur'an* and previous *fiqh* allow Muslim men to marry non-Muslim women but not vice versa, because women are more likely to follow their husbands' faith. The Compilation, discourages both genders from interfaith marriage because not only women but also men could convert to their spouses' belief. From a feminist point of view, this new regulation might be a progress, but from the pluralist point of view discouraging interfaith marriage is a setback because Indonesia as a plural-religion country. The Compilation also tries to Islamicize customary law such as the concept of a predeceased heir and the inheritance for adopted children.

The Compilation of Islamic Law is divided into three books of law. The first book is about Islamic marital law which contains nineteen (19) chapters composed of one hundred and seventy (170) articles. Most parts of this book were taken from the National Marriage Law of 1974 with some extended Islamic rules. The second book is about inheritance and is six (6)chapters composed of forty three (43) articles. The second book also regulates the relevant payment and property disputes such as bequests (*hibah*), and gift (*shodaqoh*). And the third book is about religious endowment (*waqf*) and has five (5) chapters and twelve (12) articles.

Regarding gender issues, some parts of the Compilation explicitly favor of the equality of men and women, such as giving the right to both men and women to propose divorce. But in many parts, gender issues remain unresolved; for

example, the issue of the inheritance proportion of 1:2 between men and women, and the issue of the division of labor, which is actually also formulated in the National Marriage Law of 1974.

Recently, in 2002, there was an attempt to make the Compilation of Islamic Law a statutory law by passing it through the legislative institution, causing much controversy about it. The gender team of the Religious Affairs Department (*Departemen Agama*) in Indonesia proposed a counter legal draft (CLD). In this CLD, the Compilation's regulations, which are opposed to gender equality and pluralism issues, were replaced by more egalitarian rules, once again, the government discontinued the process because there was so much disagreement about these progressive ideas:

> What is meant by consensus is left unanswered, except insofar as process that is laboriously detailed in the handbook is supposed to exemplify it. One could ask whether consensus was achieved and whether participant preferences changed as a result of deliberation, whether minority views could have been publicly admitted, and whether the greater participation of women would have changed the outcome. Consensus as ijma' is limited to the learned community, and thus the structures that control who receives the education and credentials of a jurist preselect those who get to participate (Bowen 2003:192).

Although, the Compilation of Islamic Law is claimed to be Indonesian *fiqh*, at least three factors as counter this

because it does not represent all of Indonesian Muslims. *First*, the establishment of the Compilation involved a gender imbalanced quantity of contributors. There were only two (2) Muslim women jurists out of one hundred and eighty (180) Islamic scholars were interviewed during the process of the establishment. *Second*, the material content of the Compilation tries to homogenize the diverse roles of the men and women throughout the country. Gender order in some Indonesian societies is not as strict as that formulated by the Compilation. In fact, the number of female-headed families has been increasing. *Third*, the roles of men as leaders of the household and women as housewives were exactly the same as the formulation of rights and obligations for the spouse in the National Marriage Law of 1974. The New Order Era had assured the lesser position of women as housewives through its policies. For example formation of the association of government employees' wives (*Dharma Wanita*) with main activity is performing and encouraging so-called female activities such as short course in cooking and sewing. The Compilation of Islamic Law, in addition, judged the failure of wives performing housewives duties as a reason for cutting their financial support although the failure of husbands as household leader and financial provider does not have legal consequences.

C. Political and Social Context of the Compilation of Islamic Law

The Compilation of Islamic Law in Indonesia as a legal

system could hardly be understood without taking the political and social contexts of Indonesia into account. Strictly speaking, it might seem unreasonable for Indonesia to have such a religious law whereas Indonesia has been declared a secular state which acknowledges the legal status of five religions.

Tracing the history of Islam and Muslims in Indonesia, one discovers that the religious consciousness among Muslims has been revealed explicitly throughout the history. As mentioned before, long before colonialism, Muslims have practiced Islamic law as an integral part of their everyday lives. For some Indonesian Muslims, the existence of Islamic court and Islamic law in Indonesia did not only come about due to the majority-minority issues, rather Muslims themselves are to perform their religiosity, which is also guaranteed by the state. Additionally, some Muslims contend that Muslims should have their own law in every aspect of life, including criminal law. Yet Indonesian Muslims do not demand it because they respect the diversity of Indonesia. Muslims do embrace family law because the family is an important aspect of Muslims society. Additionally, family law is a private affair and part of the civil law in which the parties involved are likely among the Muslims themselves. Although it is a private affair, to ensure the enforcement for the Islam political group, Islamic family law should be publicly enacted:

> One must appreciate that Islamic Family Law has become for most Muslims the symbol of their Islamic identity,

> the hard irreducible core of what it means to be a Muslim today. This is precisely because Islamic Family Law is the main aspect of Syari'a that is believed to have successfully resisted displacement by European codes during the colonial period and survived various degrees or forms of secularization of the state and its institution in many Islamic countries. (Na'im 2002:xii)

As "a symbol of Islamic identity," Islamic family law such as the Compilation of Islamic Law is an attempt to preserve the existence of Islamic law for Muslim life. Therefore, the rationalization of Islamic family law does not ask for the diminution of the Islamic way but rather, seeks to adjust the development of Islamic family law within the dynamic change of society. So the issue is not whether Islamic family law should be turned into secular family law or not but more about how *fiqh* as a way to continuously reinterpreted Islamic family law can function to show that Islamic family law welcomes to the development of society itself, for example by being open to the gender issues.

Weber theory characterized the type of legal system and the legitimation into three types which he summarizes as follows:

> Traditional domination has an obedience owed to individuals under the guidance of traditional practices. Law is legitimated by its continuity with historical practices. It is rooted in the sanctity of tradition. The form of legal thought is either substantive rationality or formal

> irrationality. Charismatic domination is characterized by obedience owed to individual who have some exceptional quality. Law is legitimated in personal devotion. The form of legal thought is substantive irrationality or formal irrationality. Finally, in legal domination, authority is derived from law itself. Law is legitimated by the impersonal nature of the law (Milovanovic 1988:49).

If those three ideal types are used to examine the nature of the Compilation of Islamic Law in Indonesia, seemingly the Compilation is a process of transforming legal thought from traditional domination of legal type to legal domination. The Compilation is a traditional type of legal thought in the sense that it is a religious-based law derived mostly from Islamic tradition. However, as the Compilation attempts to be authoritative in itself by reformulating new regulations not found in the traditional Islamic law, the Compilation is on the way to becoming characterized as legal domination type. Additionally, by having the Compilation, the uniformity o decisions among Islamic jurists could be gained. Before having the Compilation, the Islamic court decisions were quiet varied even for the same case because the decisions were based on the personal knowledge and subjective interpretation of judges. At this point, the Compilation could be categorized as a formal rationalization of Islamic law. As a matter of fact, *fiqh* as Islamic law interpretation is a way to make Islamic law become more rational and flexible to social

change.

Why just in recent years, have Islamic laws been acknowledged as part of the state? The struggle of Muslims represents perhaps half the contribution for promulgating Islamic law, with the other half the current political conditions of Indonesia. The Compilation of Islamic Law only recently was legalized by the president just a few days before leaving for the pilgrimage. Some political commentators see this as a political trick by Suharto to gain support from the majority of Muslims for his to re-election t next term.

Appreciation for the Compilation is so widespread among Indonesians and even among Muslims themselves. Debate surrounding the Compilation can be divided into three issues: political, legal, and material. Politically, non-Muslims fear that the promulgation of the Compilation of Islamic Law means that Muslims want to recall the history of the *Jakarta Charter* and make Islam the religious and political basis of the state. Among Muslims, debates occur as to whether the Compilation of Islamic Law represents the triumph of Islam over the state or exist as one form of cooptation of the state toward Islam. In Bruinessen's (1996) term, "depoliticisation of Islam or islamisation of the polity". It is undeniable that "Islamic family law has become a symbol for many Muslims of the fight against colonial rule and of the post colonial struggle to rid the legal system of lingering colonial remnants" (Bowen 1999:92). This opinion comes mostly from those who support the formalization of Islam. For the Muslim groups

who prefer that Islamic law be independent from state control, the Compilation is not the best option, because Islamic jurists are confined to follow the Compilation, limiting their creativities to determine a legal decision in a particular case. This fact, according to these dissenters, will bring about the static development of Islamic law itself. Those differing opinions emphasize the polarity. The pro formalization group's argument claims Islamic laws give judicial certainty to Muslims by unifying the Islamic law for all jurist's consumption, whereas those against formalization argue for the significance of Islamic legal development together with the dynamics of society, and in so doing, prove the flexibility of Islamic.

Beyond the political debate, dispute about the Compilation of Islamic Law also involves legal matters: "the exspressivist view that the Compilation merely makes explicit the living law, and the positivist view that the Compilation enacts new law" (Bowen 1999). Additionally, the legal foundation of Islamic laws authorized by the state is problematic because the Compilation is not passed by the legislature. It therefore, cannot legally be admitted as law. The Compilation was enacted by President Instruction of 1991.

The material content of the Compilation is also debatable. Two opposite sides of this conflict are taken from conventionalist and modernist points of view. Conventionalists see the Compilation as a progressive movement of Islamic law in which a "new" regulation has

been formulated. Modernists, including feminists, assert that the Compilation did not make any significant change as evidence in updating Islamic law. "Most consider the absence of additional reform measures in the Compilation as relatively unimportant, except insofar as its publication pushes social practices away from more-gender equal inheritance regimes and towards *fiqh* itself" (Bowen 1999:100). The involvement of women's voices and experiences was too limited to be used as source material for the Compilation. And despite the claim that the Compilation is a consensus, questions remain about this, especially when not all Muslims, such as those who are in favor of the culturalization of Islamic law, support the existence of the Compilation.

D. Formalization of Islamic Law in Indonesia: Political versus Cultural Muslims

Geertz (1960) classified Indonesian Muslims according to their type of religiosity into Santri-abangan, or committed and registered a la Bruinessen (1996).The polarization of Muslims for the Islamization of a democratic-plural state in Indonesia, then, can be designated as political Islam on the one hand and cultural Islam on the other. From his research in East Java, Geertz (1960) found that the *santri* are more pious Muslims and are fewer in number than *abangan* who tend to mix the cultural Javanese-Hinduism practice with puritan Islam (*syncretism*). Kolig (2001) describes political Muslims as fundamentalist and cultural Muslims as moderates:

> The fundamentalist model, works from the top down (by wanting to change the legal premise, and bringing about the 'shariatisation" of law, society and public life), while the other, more moderate model works from the ground up (by focusing on individual conduct, appealing to personal conscience and voluntary collaboration (Kolig 2001:31).

Polarization is based on the different approaches of each group in how to spiritualize Indonesian Muslims more effectively.

The distinct differences of the Muslim's struggle in Indonesia are not new phenomena. The roots of political Islam and cultural Islam can be traced back to the opposing opinions of the Islamic Nationalists versus the Secular Nationalists in the beginning of the struggle for Indonesian independence. Islamic Nationalists, who proposed Islam as the basis of the state, reincarnate as today's political Muslims who choose the formal-legal approach to deal with the state. Secular Nationalists, whose members are largely Muslims, prefer to have a non-Islamic state and support Pancasila as the basis of the state because Pancasila itself is not totally secular, but is more inclusive, and religious-based, and also parallels to the basic teachings of Islam. This Secular Nationalist group is reshaped into today's cultural Muslims who would rather concentrate their effort on individual and cultural approaches than on structural approaches.

Not only do political Islam and cultural Islam have

distinct opinions in the bargaining position of Islam and the state but also concerning the issues of modernization and sezularization. For political Islam, modernization and secularization signify two terminologies which are basically the same; modernization and secularization are a Westernization of a new form of colonial imperialism. Thus, to strengthen the superiority of Islam, Muslims should have a significant role in politics. For cultural Muslims, secularization does not necessarily mean the diminution of religion from everyday life; it isjust an attempt to move religious norms from the public-formal sphere to the private-individual realm. Secularization and modernization, then, are similar to the rationalization of religious teaching itself. Some scholars, such as Bruinessen (1996) sees Indonesian Muslims Intellectual Association (ICMI), Indonesian Ulama Council (MUI), and the Department of Religious Affairs, as examples of the "cooptation" of the state toward Islam. "It is rather the state that exerts control over Islamic affairs than the other way around" (Bruinessen 1996:5). The involvement of Muslims in politics is not a guarantee that the Muslim's or Islam's position will be superior; rather it is more likely to be co-opted by the power of the state.

Today's phenomenon shows that political Islam currently pursues having a specific identity for Muslims while persisting and appreciating the Pancasila as an ideology of the state. The tendency to establish Darul Islam (Islamic State) in Aceh, for example, should not be thought of a religious underpinning, but understood more as economic,

social, and political motivation. In fact, the separatism does not only occur in Aceh, the most Islamicized place, but also in Papua with its a non-Islamic majority population.

The recent tendency of Indonesian Islamic discourse discloses that the discrepancy between political Islam and cultural Islam as merely concerning the approach of the state as to how to give more meaning and option for the contribution of Islam within the Indonesian context. Both of them are in disagreement with the Islamic State:

> Modern Muslim thought has never been very clear as to the nature of an 'Islamic State' faced as it always was with complex and deep-rooted traditions which are non Islamic, as well as with the colonial accretions including a way of conceptualizing the state and its bureaucratic institutions (Hooker 1984:268).

Perhaps, no sufficient concept exist yet concerning the Islamic State because it is not clearly declared in either the *Qur'an* or Muhammad's practice. Imposing an Islamic State within the plurality of Indonesia will be counterproductive for showing Islam as a blessing for all and at the same time appreciating the nature of diversity.»

4

Liberal Feminism: Struggle within the System

FEMINISM is not a single voice; rather it is a multi-perspectives movement. Because of the diversity of perspectives within feminism, it is extremely difficult to define. Arneil (1999:3) asserted that "no definition is completely satisfactory because the term (feminism) is amorphous and ever changing and because there are so many schools of thought with widely varying views." However, obvious from these multi-perspective feminisms arises a women's movement utilizing methods which have similar end-orientations (Hartstock 1978). Hartstock states, "at bottom, feminism is a mode of analysis, a method of approaching life and politics, a way of asking questions and searching for answers, rather than a set of political conclusions about the oppression of women" (Hartstock 1978:56). Hartstock's description of feminism sheds light on the continuing process of feminism itself; it is a changing theoretical and practical

view adjusting with the dynamic change in society.

Although an over-simplification, in this research I will define feminism as a movement, theoretical and/or political, based on the vulnerability of women and the inequality of gender access which seeks a better relationship between the two genders and a more egalitarian life for all, especially for women. This definition describes feminism as a discourse as well as a practice. In that definition, feminism has similarities as well as diversities. The similarities surround the basic reason and the goal for the movement, whereas the diversities seek to understand or explore the questioning of *why* women are subjugated and *how* to react to these basic feminist issues.

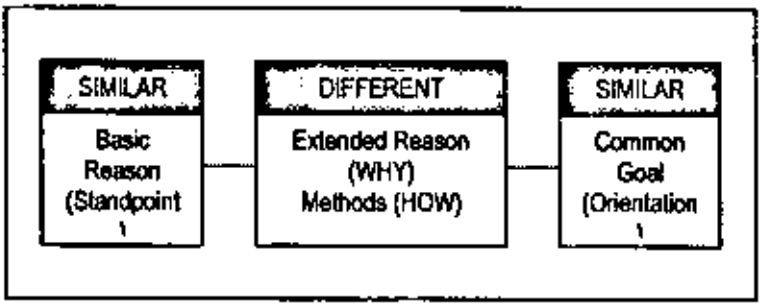

Figure 1

Figure 1 shows these relationships graphically.

In attempting to find a way to challenge mainstream male politics, feminism could be categorized as a political movement. The first movement of feminism, accomplished by early liberal feminists, attempted to achieve political recognition for women, such as the right to vote and equality before the law. In short, the liberal feminism used politics as

a tool and law as a method to obtain equal recognition of women under the law.

Liberal feminism advocated that equal legal positions should generate equality in other aspects of life, such as economic and social arenas. The poor economic conditions of women, stemmed from the legal position of women as the property of men. As property of men, women could not do whatever they wanted unless men gave their permission. When they produced something, the product became the master's. With children, for example, it is obvious that the mother has a more significant role in bearing and rearing; however, in most cases, legally children are still given the father's name. The more women can obtain economic independence, the wider social life is likely to open for them.

This chapter considers the position of liberal feminism within the various viewpoints of feminism and delineates the contribution as well as the limitations of liberal feminism as a women's movement for liberation in general. Liberal feminism will be utilized then as a tool of analysis for the public and private issues in the Compilation of Islamic Law in Indonesia in particular.

A. Political Liberation: The Root of Liberal Feminism

Eisenstein (1981) in her book *The Radical Future of Liberal Feminism* traces the historical origin of liberal feminism from John Locke, J.J. Rousseau, Mary Wolstonecraft, John Stuart Mill and Harriet Taylor, and Elizabeth Cady Stanton, whereas Okin (1979) identifies the beginning of liberal

feminism from Mill's point of view about women's right within liberalism. "John Stuart Mill is the only major liberal political philosopher to have set out explicitly to apply the principles of liberalism to women" (Okin 1979:197). Some writers, such as Corrin (1999), concedes that Betty Freidan's popular work in 1964 on "the problem that has no name" signaled the powerful resurgence of liberal feminism in the USA. Although Wollstonecraft had already put forward her idea about including women in political liberation, even before Mill, Corrin (1999) classified her as a radical feminist rather than a liberal feminist because she was against the separation of public and private spheres insisted upon by mainstream liberal feminists. Eisenstein (1981) suggested that Western liberal political philosophers, such as Locke and Rousseau, had already placed the cornerstone for the liberation movement, which then inspired the liberal feminist movement, although the male philosophers did not explicitly include women as members of a group in their analysis.

John Locke (1632-1704) challenged the patriarchal system of politics while preserving the paternal power within the familial system. For him, both father and mother have equal shared parental rights and responsibilities toward children, and yet the husband has power over his wife within the family (Eisenstein 1981). J.J. Rousseau (1712-1778) criticized the superiority of the aristocracy and sought individual freedoms. However, individual freedom was understood as only a man's right, and hence limited to men. Women, for whatever reason, could not be fully free, he said,

because the nature of women is always subordinate. "It shows that Rousseau's individualism for men is rooted in a patriarchy and, hence, a dependent existence for women; that the promise of independence and equality for man requires the subordination of women" (Eisenstein 1981:56). Interesting from Rousseau, however, is his idea about the potential power of women's sexuality. He contended that although in most ways women are dependent on men, in sexuality men are certainly dependent on women. "Nature has made woman the stimulator of passions and, hence men must try to please women if their desires are to be met" (Eisenstein 1981:62).

Rousseau's admission of women's sexuality as their "potential power", is not explored further by liberal feminism or even by successive form of feminism. Feminism focuses more on reaching equality between men and women by pursuing what women lack, such as economical independence, rather than by utilizing women's sexual potentiality to equalize the status of men and women. Feminism, might have chosen to use women's sexuality to ensure the dependency of men on women rather than being trapped in patriarchal objectification of their bodies. If what Rousseau meant by women's sexuality as men's dependency and women's potential power, then women are the subject of sexuality rather than as an object. This sexuality issue could have been potential power for the feminism movement.

John Stuart Mill lived from 1806-1873. Although many disagree about how much Mill was influenced by his wife's (Harriet Taylor) idea of feminism, everyone agrees that they

were influenced by each other. Some authors said that Mill had a more illuminating viewpoint about liberal feminism while others wrote that Taylor had a more original perspective about feminism and liberation. Okin (1979), for example, declares Mill the first and the only Western liberal philosopher who cared significantly about the inequalities between the sexes rather than the imbalance of power between aristocrats and the common people:

> John Stuart Mill tried fervently to apply the principles of liberalism to women. He eschewed patriarchy within the family, and the legal and political subordination of women, as anachronism in the modern age and as gross violations of liberty and justice. However, although a very forward looking feminist in many respects, he in no way perceived the injustice involved in institutions and practices which allowed a man to have a career and economic independence, and a home life and children, but which forced a women to choose between the two (Okin 1979:230).

However, Okin (1979) admits that Mill's view about feminist liberation was still influenced by the domination of patriarchy by which women and men are still distinguished within the family. The public and private spheres remain associated with the differentiation of men as political and women as ethical, men as state and women as family, men as rational and women as emotional.

Donner (2005) asserts that Mill's view on individualism

and autonomy is a valuable contribution for liberal feminism. Mill was successful in differentiating between individualism and egoism or alienation: "Mill's individualism values social beings and does not celebrate isolated individuals lacking social connections. His individualism regards the individual as the locus, source and evaluator of value" (Donner 2005:5). Mill's description of individualism, then, not only contributes to the liberal feminism point of view but also helps to defend liberal feminism's concept of individualism which received significant critique from other branches of feminism.

Although many writers identify Mill as the initiator of liberal feminism, Burgess-Jackson (2005) challenges that idea. According to Burgess-Jackson (2005) identifying Mill as closely related to liberal feminism oversimplifies and misplaces him within the discourse of feminism. In explaining Mill's idea, Burgess-Jackson states:

> Mill, like many of today's most prominent radical feminists, sees sexist socialization as the root of women's oppression by men. Women have been conditioned to devote themselves to men, to identify with male interests, and, perhaps most insidiously, to see themselves as incomplete and unfulfilled unless they are affiliated with a particular man. These are not the sentiments of a liberal feminist whose sole or main concern is repealing inegalitarian laws, although Mill was certainly interested in doing that .They are the sentiments of a radical, one who wishes to change society at the root by first

> understanding and then altering the processes that make us what we are (Burgess-Jackson 2005:77)

From Burgess-Jackson's words above, it is obvious that Mill's categorization as a radical feminist does not deny that Mill also has a liberal feminism point of view. We can imply from the aforementioned claim, that in the critical, theoretical perspective, and also as a political movement, feminism is difficult to be applied separately. The categorizations of so-varied feminisms then have often overlapped because feminism has the same basic goal, that is, to uplift women from the domination of patriarchy. The difficulty of categorizing some feminists' opinions or practices uncovers the inevitable parallel between so many forms of feminism. Eisenstein (1981), for example, categorizes Elizabeth Cady Stanton as both a liberal and a radical feminist because she was not only interested in pursuing equality before the law for men and women, but at the same time she rejected the distinction of the public and private spheres as both spheres are political.

Wollstonecraft, as noted before, put forward her critical opinion about women's rights even before Mill. Wolstonecraft's ideas about women and patriarchy were greatly influenced by Locke and Rousseau (Eisenstein 1981). She distinguished herself from those two prominent liberal thinkers in that she extended her analysis to the position of women. In her work *A Vindication of The Rights of Women*, she repeatedly disagreed with and challenged Rousseau's idea

about the weakness of women as 'nature': "if women are by nature inferior to men, their virtues must be the same in quality, if not in degree, or virtue is a relative idea; consequently their conduct should be founded on the same principles, and have the same aim" (Wolstonecraft 1992:28). She did, however, acknowledge that Roesseau's work was the source of her inspiration.

What obvious from aforementioned discussion that the root of liberal feminism was already established long before liberal feminism officially emerged. Political thinkers such as Locke and Mill, and prominent feminist thinkers such as Wollstonecraft and Cady Stanton shared similar ideas about individualism, liberalism, and equality before the law.

B. Equality before the Law: A Starting Point

Feminism, in general, is heterogeneous and liberal feminism as a part of feminism is not singular. To identify liberal feminism precisely is sometimes a daunting task because numerous voices exist within it. Eisenstein (1981) describes liberal feminism as "a mix of several orientations," while Baron and Past (2005) call liberal feminism a "broad spectrum of feminists." Additionally, some writers classify liberal feminism as different from individualist feminism, and others categorize individual feminism as part of liberal feminism. Baron and Past (2005), categorize liberal and individualist feminism differently. These two branches of feminism have similarities in terms of supporting individual rights and encouraging equality before the law. The difference

between them lay in the fact that liberal feminism is more tolerant of the intervention of government in private life while individualist (or independent) feminism wants to minimize the control of government in the private sphere.

To minimize the confusion about liberal feminism in this writing, I think it is significant to identify four points that are mostly shared by liberal feminism. This position does not necessarily claim the sole or the most valid liberal feminist point of view; this position strives to concentrate the analysis for the next discussion in this writing. The four points include: a) legal equality; b) equal access with different treatment; c) individuality; and d) public and private spheres distinction.

1. Legal Equality

One distinct characteristic of liberal feminism compared to other branches of feminism is its great concern about the equality between men and women before the law. For liberal feminism, equality should be established by the law. Thus, the state, as the competent party in determining the legal system, is supposed to have a good political will and must be in the forefront in creating legal equality for its citizens regardless of sex.

Liberal feminism's demand for legal equality is highly understandable when it is put in the historical context of the emergence of liberal feminism. In the United States, for example, women did not obtain the right to vote until 1920, long after American independence (1776). The absence of women's political rights was a consequence of their lacking legal and economic rights. "Political activities—voting, office-

holding, jury-duty— is tightly intertwined with their right in economic property as well as legal right" (Kerber and Debart 2004:13). Legal, economic, and political rights are three aspects of human rights which influence each other. Women legally could not enter into contracts and transactions except with her husband's permission; then certainly women could not be independent economically. That condition was also exacerbated by the ideology that politics was part of the male (public) world. Therefore, the exclusion of women from public life was shaped systematically through legal inequality. During this time, liberal feminism emerged and declared itself as a challenge to this corrupt legal system. Equal treatment for both sexes before the law brought about a more egalitarian position, economically and politically, for women.

2. Equal Access with Different Treatment

Liberal feminism's proposal for equal access of women through the law is derived from the fact of women's biological difference as assumed by patriarchal society as the logical reason for inequality. For liberal feminism, the biological differences between men and women should not be extended to social, economic, and political roles, and the legal system must exclude the idea of biological differences in every aspect of women's lives. Women and men should access equally for every aspect of their lives even though by doing so they need the different treatment because of their biological differences.

However the next question is whether equality should ignore the biological differences or not. To say it in another way, should every aspect of women's lives be immune from

the logical consequences of biological difference? The issue of the differences and the sameness has persisted until today, and it remains an unresolved puzzle. Phillips (1998), for example, asserts:

> The tension between calling for equal treatment or insisting on women's special needs is one that remains at the heart of feminist dilemmas. For women to have an equal right to work, for example, they may actually need more than men. They need maternity leave; they need workplace nurseries; they need extra safety conditions when pregnant; they may need time off for menstruation (Phillips 1998:8).

The equality concept, which is offered by liberal feminism, is criticized internally by feminists because equality tends to be translated into sameness. Feminists do not have the same view whether the discrimination of women will be solved by equality (equal access and equal treatment) or equitability (equal access with different treatment). That sameness will eventually create a gender-less society. Some feminists, who oppose the sameness concept, propose the difference concept instead:

> The contemporary difference argument by contrast is grounded in empirical realizations, in experiences, and in society and culture, and is an affirmative position, arguing for remedies for differentiated treatment to rectify existing pervasive social and legal inequality (Fineman 1997:58).

The difference approach strives to listen to women's voices, to look at women's experiences, and to examine women's uniqueness. Unveiling the differences of women will bring about the distinct characteristics for not only women and men but also women themselves, who are conditioned and situated within a diverse culture, class, religion, and so forth. Thus, the difference approach put forward does not simply recognize and admit the biological differences of women, such as being pregnant and giving birth, but also a social constructional difference, such as the invisibility of women in enacting laws, for example.

MacKinnon (1997) challenges both the sameness and difference concepts because both of them are inadequate for diminishing the root of gender inequality. Both concepts are produced by a patriarchal viewpoint and, thus, are more favorable to men. Women have been socially distinguished as "other". MacKinnon (1997) offers a new approach which she calls a "dominance approach." According to her, this approach is not intended as requesting special treatment or protection for women even in disguise, but rather to put the equality question "into a question of the distribution of power". Her popular words: "take your foot off our necks, then we will hear in what tongue women speak" obviously explain that the demand for equality between men and women should emphasize obtaining more power rather than begging for equal treatment and equal access.

Liberal feminism concept of equality is not similar to the sameness. Liberal feminism argued for equal access

between men and women even though it requires the different treatment. Different treatment is necessary especially in the case of biological different consequences between men and women such as pregnancy. In other words, liberal feminists do not intend to create gender-less society, rather than proposing sharing power between the sexes.

3. Individuality

Whereas some criticized liberal feminism as too individualistic, abstract and utopian liberal feminists argue that individualism itself creates universal values in terms of taking the potential of the individual into account. Nobody wants to be subordinate, nobody is pleased to be marginalized, and nobody wants to be harmed. These feeling are natural regardless of the various backgrounds of human beings. Therefore, for political liberation, the individual voice and power must be considered. Then, what actually does liberal feminism mean by individuality?

According to liberal feminism individuality is not synonymous with egoism. Individuality does not describe one who wants to please him/herself without caring for other people (Nussbaum 1999). Individuality does not necessarily mean rejecting community and social life. Nussbaum (1999) explains that most non liberal feminists refuse the liberal idea of individuality because they associate individuality with "egoism and normative self-sufficiency." Obviously, most non liberal feminists misunderstood the concept of individuality, whereas "the essential emphasis of liberal

individualism is on respect for others as individuals; how can this even initially be thought to involve egoism?" (Nussbaum 1999:60). Liberal feminism argues two points pertaining to the concept of individuality: (a) individuality means appreciating agency, choice, and autonomy of an individual for making any social policy; and (b) individuality is a mechanism to create respect for others. By providing choices and appreciating agency for the individual, individuality has an emotional impact for each person. "Treating each person as ends not as means for others" (Nussbaum 1999) will generate self dignity and self-respect, and eventually every person will treat others as they want to be treated. Individuality, in this sense, is far from sacrificing others on behalf of personal interest.

The capabilities approach formulated by Nussbaum (1999, 2000) regards people on an individual basis. On the one hand, the capabilities approach is individual and particular because it is used to measure "what people are able to do and to be" which is based on the principle that regards people as self. On the other hand, the capabilities approach uses universal standards as measurement for individual capabilities (Nussbaum 1999). In this sense, the notion that liberal feminism does not pay so much attention to the differences of women's experiences actually could be challenged by the concept of individuality and personal capability. Moreover, the universal standard of human capabilities, as Nussbaum (1999) states, is not a fixed list, but it is evaluative and receptive to being adjusted for cultural relativity.

4. Public and Private Distinctions

The division of the public and private spheres is rooted in the "duality concept" of politics versus ethics, state versus family, culture versus nature (Eisenstein 1981). Politics, state, culture, rationality, and strength are associated with men, whereas ethics, family, nature, emotionality, and weakness are stereotypically attached to women. This division of public and private spheres then is extended to the separation between men as self and women as other.

The issue of public and private spheres has been one of the important issues for feminism. All feminists have discussed this separation of spheres; however, there are two mainstream voices speaking to this issue. *First*, thee are those who defend the separation because every individual needs both a social and private life and *second*, there are those who want to abolish this separation because it has been used by patriarchy to perpetuate the inferiority of women.

Liberal feminism supports the first option, that is, the division of public and private spheres. This division could be maintained under certain circumstance; such as where there is no distinction in terms of valuing one sphere as better than another sphere. The separation is not associated with men and women because both of them should share the same sphere.

Phillips (1998) seemed to be in agreement with what liberal feminism argues in that we need to defend the separation of public and private while still striving for equal access in public between men and women: "the institutions

and practices of gender will have to be greatly altered if women are to have equal opportunities with men either for participating in the non domestic spheres such as work, the market, and politics, or for benefiting from the advantages that privacy has to offer" (Phillips 1998:136). Higgins (2005) urges that the distinction of public and private lives should not be abolished; rather the need should be maintained and conceptualized. For Higgins, privacy is still important for three reasons: (a) understanding women's experience, (b) strengthening theoretical critique of feminism, and (c) ensuring the equal involvement of women in public life.

The bottom line of this controversy about the distinction of public and private spheres revolves around whether the government should interfere in the private sphere or only regulate the public sphere. For liberal feminism, the intervention of the state could happen if it is in accordance with the justice principle. If women are assaulted, harmed, and abused within the family, certainly government should make the rule of conduct about this issue, but the privacy of each individual within the family should be respected. For non liberal feminism, the term "personal" is often used to move away from the intervention of state in the family because the state will take away the independence and privacy of women, such as decissions regarding abortion rights. If this is the case, two things need to be emphasized: *first*, the problem is not about intervention but more about when and in what matter the state should interfere in private life; *second*, the intervention of the state should not be based

on the particular group or political movement's interest but should consider the individual within private life.

Considering of views that liberal feminism holds as discussed above, in some parts they are related, but in some parts they contrast and are at odds. The concept of equality before the law and sameness support each other. Likewise, the concept of individuality is in line with the distinction of public and private spheres. The paradox of liberal feminism, however, is that, on the one hand, it proposes individuality, thus supporting the uniqueness and liberty of each person, but, on the other hand, it emphasizes the collectivity and the sameness as explicitly contained in the term equality.

If the analysis of liberal feminism is to be put in historical context, the liberal feminism point of view can be considered in general, a significant contribution to feminism despite the many criticisms of it. Theories are created usually as a response to historical fact at the time a particular theory emerges. If the time frame is considered when women were legally excluded, and when individual women were marginalized only because they were biologically created as women, then these four points of liberal feminism, as discussed above, become much more understandable. Likewise, succeeding feminist theories which find flaws in liberal feminism are a response to the dynamic change of gender consciousness and to the inadequacy of the "old-fashioned" theories of liberal feminism to be the definitive answers and solutions for feminisms' demands.

C. Retransforming Liberal Feminism

Because social theories are not fixed and are evaluative of the dynamics of society, liberal feminism theories are not intended to be the sole and final theories for the women's movement. Within feminism, debate and controversy abound although the general issue for which they fight is similar. Writer hooks (2000) asserts:

> There has been no other movement for social justice in our society that has been as self-critical as the feminist movement. Feminist willingness to change direction when needed has been a major source of strength and vitality in feminist struggle. That internal critique is essential to any politics of transformation. Just as our lives are not fixed or static but always changing, our theory must remain fluid, open, responsive to new information (hooks 2000:xiii).

The critique of liberal feminism, thus, can be seen as encouragement for enriching and illuminating the concepts held and struggled for by liberal feminism. Some critiques were based on misunderstanding liberal feminist key concepts, such as individuality, equality, legal, political recognition, and the distinction of public and private spheres. Therefore, a significant task for liberal feminists is to disclose and explain carefully those key concepts. For example, the concept of individuality should be reinterpreted or re-described or even redefined to respond to the criticism concerning liberal feminism denying the different voices of women. Equality

should be expanded to include women not only in political life but also in science and technology. Instead of the public and private distinction, it is better to focus on the issue of sharing power inside and outside of the family, rather than defining the role of women and men.

Explaining liberal feminism theory is required to minimize misconceptions and misunderstandings about liberal feminism. In this way, liberal feminists can maximally attempt to pursue their practical movement based on the analytical theories they have. Retransforming liberal feminism must be done by adjusting to the new phenomena of the feminist movement itself and the resulting change in society. Consequently, liberal feminism, as an open-door-for many feminist viewpoints, remains a powerful tool for focusing on local and global feminist issues.»

5

Public and Private Spheres in the Compilation of Islamic Law

THE discussion of the public and private issue in the Compilation of Islamic Law examined by this research covers the context as well as the text of the Compilation. The first issue will be public and private spheres regarding religion in public or private matters, particularly in Indonesia as a pluralistic and not a religious country. The context issue will consider the external issue of the Compilation of Islamic Law. The text issue will explore the public and private matters in the legal formulation of the Compilation. The points of view of liberal feminism will be utilized for reading, examining, and analyzing one of the chapters in the Compilation of Islamic Law, the chapter which regulates a strict dichotomy between men's and women's spheres.

A. Religion: Between Public and Private

The Compilation of Islamic Law, as noted earlier, is

the Islamic family law passed by the Indonesian state to provide guidelines for jurists in Islamic court. The Compilation, then, is religious law about a private sphere of Muslim life with a formal admittance of the state, thus making it a public matter. As religion and also the family are considered to be private aspects of people's lives, extending these two aspects to the public always becomes a compelling issue, if not a controversial one. Some groups oppose the idea of the intervention of the state in religion and family matters because the state will minimize the personal freedom to own and regulate ones life. Some Indonesians support the intervention of the public or politics or state into religion and family matters because private aspects can not totally be separated from public aspects. The formulation of the Compilation of Islamic Law in Indonesia eventually results in two questions: *first*, why should Indonesians have a religious-based law? And *second*, is it possible to diminish totally the Islamic family law such as the Compilation in Indonesia?

The public and private issue of religion has been discussed elsewhere in the world. The topic of discussion usually concerns minimizing the control of religion within the public sector. Religious control in the public sector should not be turned into state control, especially in a heterogeneous, complex, and democratic society. Religion is divinely revealed, thought to be sacred, difficult to be changed and relevant to those who believe it. On the other hand, the state is secular, flexible, and representing and impacting all citizens. However,

the privatization of religion does not necessarily eliminate the religious force and influence in the public arena. Religious belief may not be written in a formal document, but religion is a valuable source for public policy. In Indonesia, even though it is declared a secular country, it does not totally disregard religion. Religion is still considered as one of the five principles of the Indonesian state in order to avoid the conflict of one religion over others in the plurality of Indonesia.

The controversy concerning public and private spheres of religion, especially with Islam in Indonesia, is usually represented by two mainstream groups. The first group goes by a variety of names: Muslim politics, formalists, or scripturalists. This group advocates the abolition of public and private spheres and states that Islam can be "religion and state" as well. Hefner explains:

> Some new activists do invoke the idea of Islam as religion and state to justify harshly coercive policies. They advocate a fusion of state and society into an unchecked monolith they call an Islamic state. They insist that the only way to enforce the high standards of Muslim morality is to dissolve the boundary between public and private and use the disciplinary powers of the state to police both spheres (Hefner 2000:12).

Hefner's identification of this phenomenon as new lack veracity because the preference to impose Islam on every aspect of life and to make Islam a foundation of the state

was advocated by some Indonesian Muslims before the independence day of Indonesia. Another group, know variously as Muslim cultural, pluralists, or democratic, conversely, challenges the idea of extending Islam to the public sphere. Hefner described this group as "denying the wisdom of a monolithic, Islamic state and instead affirming democracy, voluntarism, and a balance of countervailing powers in a state and society" (Hefner 2000:13). Additionally, this group, according to Hefner, sees that state and civil society can go hand in hand to establish a democratic society because:

> Formal democracy cannot prevail unless government power is checked by strong civic associations. At the same time, it is said, civic associations and a democratic culture cannot thrive unless they are protected by a state that respects society by upholding its commitment to the rule of law (Hefner 2000:13).

Therefore, civil society should oversee control of government policy, and government should provide a mechanism to protect each citizen's private life.

For some scholars, the Compilation of Islamic Law and Islamic court in Indonesia are good examples of how religion is extended to public matters. Nasir (2004) acknowledges that the positification or making of Islamic law as state law represents an idea supported by the formalistic group point of view. This group usually considers the formal symbol of Islam as the base of a bargaining position for Islam. Other

scholars view the Compilation as no more than a showing of Muslim commitment to their religious law. Islamic family law is the only law that remains a symbol for Muslims within the plural and modernist Indonesian society. Na'im (2002), for example, admits that Islamic family law prevailing in the Muslim world in the formal the Compilation is "a symbol of what it is to be a Muslim today." Obviously, the Compilation is a way for Indonesian Muslims to express their relatedness to both their religion as a sacred institution and to the state as a political institution. Even though religion is a private matter, especially related to the family as a private institution, it is also a political entity within a particular state. Indonesian Muslims admit that the state has the power to protect their religion and their right to practice their religion. However, the problem of gender issues within the Compilation remains an important issue to discuss in order to show that Islamic law does not always discourage equality and democracy as many people think.

Political Islam and cultural Islam groups view differently the issue of secularization. For the political Islam group, secularization is a threat to the position of Islam because this group measures the bargaining position of Islam through the formal symbol. For the cultural Islam group, secularization is actually the rationalization of Islamic teaching; the rationalization ensures religion as a way of life which remains private yet also influences in social matters. The contradictory opinions of these two groups, however, do not necessarily allow an easy choice for one over another. The Compilation

of Islamic Law, for example, does not represent the political Islam group *per se*, but neither also that of the cultural Islam group. As a part of the state legal system, the Compilation might be characterized as a public matter, but also, as a part of the religious system which regulates the family, the Compilation could be identified as a private matter, too.

B. Religion, State, and Family: Basis, Means, and Place for Patriarchy

Elizabeth Cady Stanton, one of the prominent founders of liberal feminism, wrote convincingly that the subjugation of women has deep roots in religious faith (Andersen 2006). Religion is one of the institutions that usually functioned through patriarchy to justify and maintain the inferiority of women. Indeed, the problem is not religion itself but religious teaching and interpretation.

In a society where the state and religion influence each other, religion is often used as a moral and sacred argument by the state to justify its creating a particular public policy. At the same time, religion needs the state's intervention to put a formal base on its religious patriarchal interpretation. When religion and state work together to create public policy for the family, the family is ensured formally and sacredly as a social institution where the patriarchal issue becomes instilled and cultivated.

Arneil (1999) argues that the intervention of the state into the marital institution usually perpetuates the inferiority of women within the family:

> The natural rights in the state of nature, including the right to negotiate any conditions within the marriage contract, are eliminated by civil society with the introduction of a public and private split, the enforcement of the subordination of women as the private property of the husband and the fundamental goal of government to preserve private property, all supported by civil law (Arneil 1999:37).

In Indonesia, the division of the public and private sphere for women and men in the Compilation of Islamic Law is an obvious example about how religion, state, law, and family each contribute a portion, respectively, in creating and perpetuating gender inequality. Among those four institutions, we cannot claim that one institution contributes more than the others. Each of them plays its own role in maintaining gender inequality. In other words, the gender system which inferiorizes women exists not only in the structural systems such as law and state, but also in the cultural and individual areas, such as religion and family.

Political policies of state in Indonesia obviously maintained the dichotomy of men and women spheres as Blackburn (2004) finds through her research about the negotiation of Indonesian women with the state:

> The fact that the state reflects only certain interests is indicated by the gap between state rhetoric and the practice of many Indonesians as far as gender is concerned. For instance, throughout the twentieth century

> the Indonesian state upheld the notion of *kodrat* or natural destiny, for men and women, projecting men as primary income-earners and women as child-rearers and housewives. Policies have been predicated on this assumption. Not only has this failed to serve the interests of most women or men, but it does not reflect their practices either. Most poor Indonesian women are income-earners along with their men folk (Blackburn 2004:11).

Two important points that Blackburn suggest include: *First*, public policies do not represent the actual fact of Indonesian women's condition. Although the Compilation explicitly formulates the spheres dichotomy, everyday lives shows the contrasted fact. More and more women are taking part in the economic responsibility. The recent phenomenon Indonesian women labor (TKW) who go to another country and leave their children with their husbands signaled the gap between "rhetoric and practice." *Second*, Islamic interpretation of gender relations, although it is influential, is not a sole factor of gender distinction in Indonesia. State, through the legal system also actively fosters this subordination.

The division of labor for married couples could not be explained as an individual factor; rather, there are macro-level factors behind it. Fuwa's (2004) research about macro-level gender inequality and the division of household labor in 22 countries demonstrates that individual level factors will influence the ideology of gender more effectively if they are

supported by macro-level factors such as women's political power. In more egalitarian countries, individual factors—relative income, time availability and gender ideology, do not greatly affect the gender division of household labor. For example, in Japan, a less egalitarian country, those three factors, "amount of money that wives earn, outdoor time consumed by wives, and what wives believe about gender equality," are less likely to be in effect than in Scandivanian countries, where social egalitarianism is more pronounced (Fuwa 2004:751). The public and private split in the Compilation of Islamic Law in Indonesia is an example of how macro-level factors discourage micro-level society, such as the family and the individual to pursue of an egalitarian relationship between genders.

C. Gender Issues on Public and Private Spheres

The analysis of the entire content of the rights and obligations of spouses as mentioned by the Compilation of Islamic Law, highlights some critical issues of gender inequalities in the family. Those issues are a sharp demarcation in the public and private sphere, the hierarchical position of men and women, and the impersonal identity of women. Those issues demonstrate the privilege of the men, the oppression of women, the economic dependency of women, and the limitation of power, choice, and opportunity for women. In the following explanation, the critical issues and impacts of the public and private split in the Compilation of Islamic Law will be discussed briefly:

1. Critical Issues of Gender Inequality

a. Demarcation Line of Public and Private sphere

The Compilation of Islamic Law rigidly identifies the public sphere for men and the private sphere for women. Women are legally designated as housewives and men as breadwinners. Ironically, public life is valued as more meaningful than private life because public life is associated with economic activities such as earning money. Because the legal system takes part in endorsing that differentiation, these public and private positions are thought of as the way it should be. Men's destiny is to be "outside" and look for money. Women's fate is to stay in their households. It is fixed and unchangeable. The Compilation does not provide for the possibility that women can also support their husbands if and when the husband could not fulfill his duty. It forces men to perform in a prescribed role even though not all men can do so. The Compilation prefers to justify the weak bargaining position of women instead of giving the same opportunity to both men and women. In their households, women have to perform all of the chores as their duties and obligation, but men can choose to do or not to do.

Liberal feminism challenges the idea of a public and private split in the sense of confining and limiting women's choices within the family. For liberal feminism, both the public and private spheres should be shared. The public sphere must be opened to women, and men must be encouraged to perform some of the chores in the private sphere. Sharing the responsibilities for both sexes in both spheres will bring

about power balance for both genders.

b. Hierarchical Position of Men and Women

Deciding that men are the guides for the family is based on the assumption that men belong in the top position, whereas the rest of the members of the family, including the wife, are in the lower positions. This hierarchical positioning creates the imbalance for negotiation between wife and husband and the binary opposition of the two. Men are supposed to be active, whereas women are to be passive. Men should be more educated and rational, and women should be less educated and emotional. Men are assumed to be the ones who make better decisions about family life. Men are considered tougher and more responsible in economic affairs than women. Men are rulers, and women are ruled. Women as wives are supposed to obey their husbands totally. Men are hold to no such requirement.

Simplifying the feminine and masculine roles of women and men does not represent the actual gender order in Indonesia. In her research about gender identity in Central Sulawesi, Indonesia, Atkinson (1990) argues that the gender identity is fluid and should be seen as a continuum rather than a fixed and unchangeable identity for men and women. Hoskins (1990:303), who conducted research about women in Sumba, Indonesia concludes that "each person has elements of both sexes in a residual pattern, but that with adequate social conditioning he or she can make a successful adjustment to the appropriate gender identity." Hoskins (1990) suggests that each person is not biologically created

as completely masculine or feminine, but rather he/she shares the femininity and masculinity aspects in his/her personality

c. Impersonal Identity of Womanhood

Womanhood is associated with loyalty. The compilation does not consider women as having a personal identity who must devote her life to her husband. There is no room for her to negotiate or find solutions to her personal problems. Her right is not her right as a wife but as the one who wants to serve her husband and her family. This is what Nussbaum (1999; 2000) calls "women always will be means and not ends." Women are supposed to be submissive to their families, not vice versa: "the woman is treated not as end in herself, but as adjunct or instrument of the needs of others, as a mere reproducer, cook, cleaner, sexual outlet, care taker, rather than as a source of agency and worth in her own right" (Nussbaum 2000:243). According to liberal feminism, the individuality of women should be acknowledged, not in terms of denying totally their obligation as housewives who are responsible for their family, but in the sense of sharing more choices for women in thinking and doing. Consequently, women will not be trapped in their household:

> If love and imagination are important both as social goals and as moral abilities for each and every person, this already suggests some reform of the family structure: for we see not only that women need to acquire the so-called male abilities of choice and independent planning, but also that males need to acquire at least some skills

traditionally associated with women's work and the female sphere (Nussbaum 2000:250).

Treating women as individuals, then, does not necessarily negate the needs of the family. Liberal feminism suggests sharing equal power and opportunities for men and women. Individuality also does not reject the communal interest of each member of family.

2. The Impact of Public and Private Split

a. Privileged Men and Oppressed Women

Privilege in this sense is the special rights or immunity, advantage or benefit that is enjoyed by a particular group based on sex. The group who has privilege is granted the honorable position, special recognition and distinct dispensation beyond the oppressed group. In the Compilation of Islamic Law the privilege of men is obvious because the husband is the head of the family and the husband can be excused for not meeting his obligation, whereas the wife is ruled and cannot be excused from doing her tasks. Failure to do her job means disobedience. Men are supposed to be more knowledgeable, and women should be nurturing. Women might be educated but not pursue a career. This expectation prompts and perpetuates the idea that women are only weak objects who lack individual choice, for their lives.

Lacking individual choice represents one form of women's oppression which greatly influences women's self actualization. Women's lives are supposed to be devoted to others rather than to themselves. Although men's identities

are not simplified as merely as husbands by society, women are usually seen as merely housewives. Therefore, when women's positions as housewives and as career women are in conflict, the housewives position should be chosen first. This is why the pursuing career for women is not always as smooth as for men.

b. Economic Dependence of Women

All family needs are the men's responsibility. This closes the opportunity for women to take part in the family's economics. Because the public working places are associated with men and valued as economic, the women's realm in the private places remains the only option for them. When women want to leave their house to earn money, they face discrimination with unequal pay. Women need men for their economic support:

> Women have been forced to marry because it was necessary, in order to survive economically, in order to have children who would not suffer economic deprivation or social ostracism, in order to remain respectable, in order to do what was expected of women. Women have accepted the domestic role to ensure their economic survival (Baer 1999:6).

In this patriarchal society, women can only survive when they get married. Thus, a woman most important criteria for choosing a husband is the man's economic status, whereas a man chooses a wife because of her beauty. This tendency is based on the notion that women should remain dependent

economically, and her husband's servant physically. Society only allows that the participation of women in the family's economic welfare as their secondary duty, so even when women contribute to the family's finances, they must continue to perform their primary duty as homemakers.

The Compilation of Islamic Law certainly does not consider women and men equal because women are strictly assigned as housewives without any choice. Failure to do household tasks can result in economic difficulties of women. Confining women within their household, surely, causes women to lose dignity, self-respect, and self-actualization. The option to be home or not for women should be their choice rather than based on legal force such as the Compilation.

c. Limitation of Power, Choice, and Opportunity of women.

Being housewives is the only choice women can have. Every aspect of women's lives is related to domestic life and their private tasks as a housewife. From the very beginning of a woman's life, parents, people surrounding them and society treat a baby girl in ways that prepare them for becoming skillful housewives. They should be more passive than baby boys, they are trained to be less tough, and they must know more about household chores and kitchen utensils than boys because later they will become the domestic servant of their family.

When a young girl needs to pursue an education, she is expected to seek education which will support her ability to

be a housewife. Women are discourage from thinking about themselves, their own potential and talents, or seeming egotistic. Women are created as the means and not the ends. In the most disadvantaged situations, when women do not have a chance to receive formal education, they just wait for the men who will rescue them economically and socially.

When women have the opportunity to pursue a higher education, they must not forget their role of housewife, and they must not achieve a higher level of education than their husband. Cultural expectations for women as housewives create difficulties which prevent women from realizing their full potential either for themselves or in their social lives.

When women enter a carrier, they need to ask whether it will take away from their responsibilities of as being housewives. Career women are less likely to rise on the promotional ladder than are their male co-workers. Coltrane (2004) concludes that marriage has different outcomes, for men and women pursuing careers. Married men are more likely to receive promotion than married women. Society uses a double standard to value married men and not value married women. Men are expected to focus their attention on their career, whereas women must always balance career and family (Coltrane 2004). Women must not strive for nor reach a higher position than their husbands, because, naturally, women are meant to remain in lower positions than men. Women should not seek more opportunities that may cause them to reach a higher level than their husbands. Similarly, Coltrane and Adams discussed the division of household labor

in the family as a cultural barrier for women:

> Significantly, housework functions to link men's control of women in the private sphere to their control of women in the public sphere. Sharing housework more equally would begin to break this link and neutralize some of the power difference between men and women (Coltrane and Adams 2001:145).

The division of housework is a serious matter, which is intertwined with gender inequalities and has a significant impact for gender discrimination.

Public and private sphere issues concerning gender issues in the Compilation of Islamic Law is less about the theological, and more about the social and political. There are two arguments to support this assumption: *first*, public and private spheres are about *mu'amalah* (horizontal relation) which is up to the particular community to define. Many anthropologists find that kinship in Indonesia is varied throughout the archipelago. Robinson (2002:15), through her research in some parts of the archipelago, argues "We cannot assume that Islam has had a dominant or singular effect on the expression of gendered identities and gender relation to the archipelago." *Second*, when religious understanding is formed the state law, the political factors have a significant role; "Like all aspects of the legal systems of each country, family law is really based on the political will of the state and not on the will of God. After all, there is no way of discovering and attempting to live by the will of God except

through the agency of human beings" (Na'im 2002:16). The intervention of the state and politics is so obvious in the process that legalized the Compilation that which formed the material issue of the Compilation. Moreover, regarding the public and private sphere issues, the Compilation supersedes the National Marriage Law of 1974 formulation which historically came before the Compilation.

D. The Compilation of Islamic Law: a Remaining Issue

1. Double-Way Approach

In his work *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, Weber (1992) argued that the moral values associated with Protestant ethics produced the cultural consciousness in Europe for the development of the economy, especially capitalism. Additionally, Weber argued that material conditions such as structural, legal, and institutional factors are insufficient for the development of capitalism. Obviously, Weber emphasized cultural consciousness over structural condition as a key factor for social engineering. Cultural consciousness produces advancement whereas structural condition only contributes to it. Conversely, liberal feminism, through its equality before the legal agenda, emphasizes more the structural level for gender equality achievement.

As a theoretical approach, cultural and structural might be explained separately, but both could combine in the practical approach. Additionally, to reach for change, one

approach does not need to be judged better than another. In the context of the Indonesian issue of gender equality, achievement through the law, especially the Compilation of Islamic Law, a double-way approach, structural and cultural, or macro and micro, is the most effective choice for the endeavor of an egalitarian Islamic system. The following case is one example of how structural and cultural approaches need to be considered for the systematic and effective struggle regarding the issue of social engineering. This case is concerns a controversial issue regarding the material content of the Compilation of Islamic Law within the government bureacracy, an as well as between that bureacracy and the Indonesian people.

2. The Compilation of Islamic Law Versus the Counter Legal Draft: A Sample Case

On April 4, 2004, the Gender Team of the Religious Affairs Department in Indonesia launched a Counter Legal Draft (CLD) for the Compilation of Islamic Law. This CLD was drawn up because the government wanted to promote the position of the Compilation from a guideline book for the Islamic jurist to statutory law. The CLD resulted from analysis, research, and reformulation of the existing Compilation of Islamic Law, based on five principles: the well-being of society (*maslahat*), justice (*'adl*), gender equality, human rights, and democracy. The team led by Musdah Mulia, an Indonesian Islamic feminist, proposed some turning points, materially as well as methodologically, for the Compilation

(Kompas, Monday, Oct 11, 2004b).

One of the reformulated issues concerned the division of labor between husband and wife as formulated in the Compilation. The ex-minister of women empowerment, Khofifah Indar Parawansa, stated that before this CLD emerged, Muslim women proposed to the government to revisit the strict dichotomy of the public and private spheres in the Compilation and the National Marriage Law. The formulations in those legal texts no longer fit the factual condition of women and men in Indonesia. Additionally, she referenced the findings of researcher Denys Lombard that the economic activity of Indonesian women has prevailed for many years. Marcus, a feminist activist and researcher of women's issues, asserted that the dichotomization of female and male roles prompted the imbalanced relationship between husband and wife, so if the government wants to create an egalitarian law, this way of thinking should be abolished (Kompas, Monday Oct 6, 2004a).

Generally, those who were in disagreement with the CLD argued that the Compilation of Islamic Law is a progressive law which is already different from traditional *fiqh*, and thus does not need to be changed. According to them, the issues offered by the gender team do not reflect the mainstream understanding of Indonesian Muslims. They deem it too liberal and outside of the Islamic teaching. For example, Qur'an permits Muslim men to marry non-Muslim women. This is forbidden by the Compilation and the National Marriage Law of 1974, because it creates

disadvantages. The Compilation and the National Marriage Law of 1974 requires the bigger portion of inheritance for men than women because men are supposed to support their wives financially. Conversely, those supportive of the CLD suggested that the Compilation remained too conservative and does not represent the factual conditions of Indonesians with different backgrounds. The Compilation is not a sacred text, and the spirit of the Compilation, which is aimed as the reinterpretation of traditional *fiqh*, should be upheld instead of admitting it as the final offer. Thus, what we can take from the Compilation is the spirit of change, not the material texts within it.

The interesting part of this case is that the controversy is happening within the government itself. Musdah Mulia, as the prominent figure for the CLD, is one of the Religious Affairs Department professional staff members and the chair of the women empowerment team within the department. The Minister of Religious Affairs at the time, Said Agil Munawar, remarkably, supported the CLD. In his speech for the launching and the discussion of CLD, the Minister of Religious Affairs, Munawar, contended that the content of the CLD should be appreciated because it offers a fresh look and a new interpretation to the Compilation; therefore, it needs to be critically analyzed and not simply rejected or accepted (Kompas, Oct 11, 2004b). However, the succeeding religious minister, Maftuh Basyuni, annulled the CLD and argued that it is too liberal. The CLD is not an institutional opinion but rather individual opinion; also the CLD is different

from the mainstream *fiqh* of Indonesians. Afraid of the instability of the state and the heated protest of Muslims, Maftuh Basyuni, then cancelled the proceedings of the CLD. "Although the interpretation of religious teaching should change along with the fast-growing society, the change itself must be limited and should not be too liberal" (Sinar Indonesia Baru, Feb 6, 2005). Actually, the most sensitive issue was about interfaith marriage and not about the dichotomy of the public and private spheres. However, because the idea of CLD itself was based on the liberal way of thinking, the whole draft was then rejected. Supporters of the CLD claimed that the CLD is merely a response to the new sensibilities of society, with gender equality among them.

Indonesian Muslim feminists believe that religion does not mean to oppress people based on gender, race, class, and so on. However, the practice of religion itself does not usually represent the correct teaching of a religion. Therefore, religion as dogma or normative, and religion as an interpretation and historic practice must be carefully differentiated. The normativeness and the historicity do not always correlate; there is a contradiction as well as a conformation.

As a religious–based movement, Indonesian Muslim feminists believe that Islam as a normative idea came to liberate oppressed groups, including women. The historical experience does not fit sometimes with what is embedded in the normative religion, because, to some extent, it is interfered with by interests and powers. Islam, through Muhammad,

had already provided a good example for social revolution, in which disadvantaged and oppressed groups were given equal rights. Before Islam was introduced, Jahiliyyah era (the era before Muhammad was delegated) treated women like chattel. Jahiliyyahs could marry as many women as they wanted. Women had no rights for inheritance. Islamic practices tried to revolutionize that, but Islam still considered the prevailing culture, as culture cannot be changed overnight. Islam restricted the number of wives to four and gave women inheritance rights, although it was still half of what men received. This was a good beginning and these changes are supposed to be adjusted in accordance with social changes.

The practice of the first Muslim generation under Islamic law showed the highest appreciation for women. For example, Aisyah was one of the prominent intellectuals and political activists at that time, and Khadijah was a successful business woman. Islam next tried to provide a comprehensive way of life. Hence, Indonesian Muslim feminists argue that to create a ground or a basis for the feminist movement they need to go back to the soul of Islamic teaching. In other words, feminist theology must be established as a means of combating injustice toward women in Muslim communities/ culture. Reinterpretation of the verses regarding women's issues would bring radical changes in the teaching of Islam to women.

Indonesian people in general, however, do not seem to agree with the new movement, for example, the feminist movement, especially if the new movement offers a new

interpretation of religious teachings. This is exacerbated by the government position which is more likely to support a particular interest group, especially the majority voice of society, which cause the CLD annulment. Therefore, as I suggested before, both structural and cultural approaches are significant to introduce a fresh new look at the religious-based legal system in Indonesia. A structural approach could be accomplished through political and governmental involvement, and a cultural approach could be attempted through the formal and informal educational systems for the social masses.»

6

Conclusion

A. Discussion

THE Compilation of Islamic Law is an Islamic family law applied in Indonesia. Historically, Islamic law has prevailed since before colonialism. During the colonialism era, Islamic family law was the only religious law which resisted secularization. Since independence, Islamic family law has been given formal recognition step by step within the Indonesian legal system. The legalization of the Compilation through the Presidential Instruction of 1991 is seen as a symbol of the Political Islam group from the domination of colonialism and the marginalization of Islam during Sukarno and the New Order Era.

Politically, the Compilation of Islamic Law is a reciprocal need of the state and Islam in Indonesia. The Compilation is a political move of the New Order Era which expected political support for its regime from Muslims as the

majority population in Indonesia. For Muslims, the Compilation is not merely a symbol of the majority, but primarily is the evidence of being free to practice their religious belief in the private sector as suggested by the Indonesian constitution. It is important to underline that although mainstream Indonesian Muslims support this idea, the Cultural Islam group is not really in favor of the symbolization of Islamic teaching through the legal system. For the Cultural group, Islamic values are better cultivated personally and culturally.

The Compilation of Islamic Law is an attempt to both Islamicize the tradition and to rationalize the *syari'ah* law. Some new regulations formulated in the Compilation are not found in the traditional *fiqh*. The Compilation, then, tried to reformulate traditional *fiqh*, which is mostly based on Sunny schools (Hanafi, Syafi'i, Maliki, and Hambali) in order to fit into the natural condition of Indonesian Islam and the dynamic change of Indonesian society. However, the changes in the Compilation for some people are seen as inadequate for the newer issues of social development such as gender issues.

Considering the changes of traditional *fiqh* in the Compilation, some Muslim groups support the idea that the Compilation is indeed progressive. But for modernists, including Indonesian Muslims feminists, the changes of Islamic law must never end because the flexibility of Islamic teaching should be proved through its continued adjustment in providing newer solutions for a more complex society.

Ironically, the mainstream of Islamic understanding of Indonesian Muslims still believes that *fiqh* (Islamic interpretation) is not changeable in nature. *Syari'ah* as the sacred source of religion sometimes is overlapped with the *fiqh* as an interpretation of *syari'ah*. This overlapped understanding of *syari'ah* and *fiqh* brings about the reluctance of some Muslim clerics to revisit and reinterpret the Compilation which is basically the part of *fiqh* that should be adjusted along with social change. Islamic law will not function well unless it shows the ability to provide proper solutions for the complexity of ever-changing social development

There are still some regulations in the Compilation of Islamic Law which do not represent Islamic justice and the various cultures of Indonesian society. For example, the formulation of public and private spheres for men and women in the Compilation homogenize the numerous gender orders throughout the archipelago. The strict dichotomy of men's and women's spheres in the Compilation requires that women should take full responsibility for household tasks. The failure of doing those tasks results in cutting off financial support for wives. Economic responsibility is under men's responsibility. This regulation is not only impossible to practice and does not represent the everyday life of men and women in Indonesia, but it also does not align with the justice principle of Islam and gender equality.

Substantively, the Compilation is a religious-based law. The material content of the Compilation is derived from both

syari'ah and traditional *fiqh*. The interpretation and application of Islamic law always involves the creativity of humans. The *Qur'an* and the *Hadits* are the sacred source of Islamic law, but there is no way that those two sources are applicable without the situational and conditional understanding. Therefore, in Islamic tradition, there has never been uniformity identifying the valid and actual Islamic law pertaining to *mu'amalah* (horizontal relation). Formally, the legal position of the Compilation is state-based. The state gets involved both in the process of formulation of the Compilation and in formalization of the position of the Compilation within the Indonesian legal system. By passing the Compilation as part of the Indonesian legal system, the state gives the legal legitimation of Islamic tradition in Indonesia. Basically, the idea behind the Compilation of Islamic law is an attempt to move from traditional domination to legal domination as pointed out by Weber in his ideal types of legal thought (Friedriechs 2001:116; Milovanovic 1988:47-49).

The material content of Book I about Marriage in the Compilation, mostly, was taken over by the National Marriage Law of 1974 including the formulation of public and private spheres. The Compilation, however, adds the concept of *nusyuz* (disobedience) of the wife if she fails to take care of household tasks. In fact, there is not a single text in the *Qur'an* and the *Hadits* which defines the disobedience of wives in this sense. Political influence on the policies of the New Order Era is very obvious for the formulation of public and private

spheres in the Compilation. During the period of the New Order regime, the confinement of women for the so-called female activities was intense. One of the policies was the establishment of the *Dharma Wanita,* or the government employees' wives association. The formulation of public and private spheres of the Compilation of Islamic Law is a good example of how state, religion, law and family contribute respectively to perpetuating gender inequality between men and women.

Using four key concepts of liberal feminism, that is, legal equality, equal accees with different treatment, individuality, and public and private distinction, this research found that there are some critical gender issues in the Compilation. Those gender issues are: the demarcation line of the public and private spheres, the hierarchical position of men and women, and the impersonal identity of womanhood. Those three issues of gender inequality generate the privileged men and oppressed women within the family, economic dependence of women, and the limitation of power, choice, and opportunity for women.

Obviously, the Compilation does not provide for the equal legal treatment for men and women. The issue of unequal legal treatment is a cornerstone of the liberal feminist struggle. For liberal feminism, the starting point to gain gender equality should originate from the legal system. At this point, equality does not necessarily mean sameness in which men and women should sacrifice the uniqueness of both genders, but rather sharing power both in the public and private

spheres. By sharing power in the public and private spheres between men and women, women will have more chance for actualizing their potential and taking part in social life. Likewise, men will have more opportunity to become involved with the family beyond providing financial support. Family should treat women as self and "ends" rather than as only "means" for others. The personal and individual values of women should be given a place in their lives. Liberal feminism also supports the public and private distinction in terms of giving the family the independence to determine its life but at the same time providing space for the state's intervention. The state's intervention requires high appreciation of the individual interest of family members for the sake of minimizing harm to them.

Recently, Counter Legal Draft (CLD) which tried to reformulate some regulations in the Compilation. One of the issues addressed the public and private spheres. Because the strict dichotomy of men's and women's spheres does not represent the factual condition of the Indonesian people nor the justice principle of Islamic teaching, the gender team from the Religious Affairs Department in Indonesia proposed a counter legal draft to eliminate the gender insensitivity of the Compilation. However, the state decided to annul the process of the CLD because some Muslim groups opposed the idea of the CLD. Therefore, some remaining agendas continue to strive for revisiting the formulations of the Compilation in Indonesia. Structural and cultural approaches must be dealt with in order to rationalize the Islamic family

law applied in Indonesia. State and legal systems as well as religion and family should go hand in hand to evoke gender equality in everyday life.

B. Limitations

Despite considerable effort in doing this research, limitations of study developed especially because of the narrow theme focused on by this study. Many more gender issues in the Compilation of Islamic Law need to be analyzed, such as providing unequal portions of inheritance for men and women and recognizing children born less than sixth months after marriage as having biological relation only with the mother. This research focused only on the issue of the public and private dichotomy.

Another important consideration concerns the process of collecting and analyzing data. Due to the limitation of time, the data collected came only from written documents. I would have obtained broader insight had I interviewed people involved in the formulation of the Compilation as well as those who proposed the Counter Legal Draft of the Compilation.

Using the liberal feminist perspective to examine the Compilation of Islamic Law, to some extent, created a problem in that liberal feminism comes from secular and Western grounding whereas the Compilation is a religious-based law; some unavoidable biases when applying the liberal feminist perspective to the Compilation. However, this study provides an example for and encouragement to continue future

research, not only regarding the remaining topics of gender bias in the Compilation, but also as to a method for applying feminist theories to Islamic legal texts.»

Bibliography

Abdullah, Abdul Gani. 1994. *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia (an Introduction to the Compilation of Islamic Law in Indonesian Legal System)*. Jakarta: Gema Insani Press.

Abubakar, Zainal Abidin.1999. "Kompetensi dan Struktur Organisasi Peradilan Agama (The Competency and Organizational Structure of Islamic Court)." Pp. 39-52 in *Peradilan Agama dan Kompilasi nHukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia (Islamic Court and the Compilation of Islamic Law in Indonesian Legal System)* second edition, edited by Dadan Muttaqin, et. al. Yogyakarta:UII Press.

Andersen, Margaret L. 2006. *Thinking about Women: Sociological Perspectives on Sex and Gender*. Boston, MA: Perlson.

Arifin, Busthanul. 1996. *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya (The Institutionalization of Islamic Law in Indonesia: Its History,*

Constraint, and Prospect). Jakarta: Gema Insani Press.

Arneil, Barbara. 1999. *Politics and Feminism*. Massachussets: Blackwell Publisher

Atkinson, Jane Monnig. 1990. "How Gender Makes Difference in Wana Society." Pp. 59-94 in *Island Southeast Asia*, edited by Jane Monnig Atkinson and Shelly Erington. Tabford California: Stanford University Press.

Baer. Judith. A. 1999. *Our Lives before the Law: Constructing a Feminist Jurisprudence*. Princeton N.J.: Princeton University Press.

Baron. Chris and Liisa Past. 2005. "Coontroversy in Feminist Theorizing: Differing Approaches to the Public and The Private." Pp. 9-28 in *Women's Right: the Public and Private Dichotomy*, edited by Jurate Motiejunaite. New York: International Debate Education Association.

Basyir, Ahmad Azhar. 1999. "Hukum Islam di Indonesia dari Masa ke Masa (Islamic Law in Indonesia From Time to Time)." Pp. 7-13 in *Peradilan Agama dan Kompilasi nHukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia (Islamic Court and the Compilation of Islamic Law in Indonesian Legal System)* second edition, edited by Dadan Muttaqin, et. al. Yogyakarta: UII Press.

Benda, Harry J. 1958. *The Crescent and the Rising Sun*. The Hague: Van Hoeve.

Berger, L. Peter. 1973. "The Process of Secularization." Pp. 111-130 in *The Social Reality of Religion*, edited by Peter L. Berger. Harmondsworth: Penguin Books.

Bisri, Cik Hasan. 1999. "Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional (The Compilation of Islamic Law in the National Legal System." In *Peradilan Agama dan Kompilasi nHukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia (Islamic Court and the Compilation of Islamic Law in Indonesian Legal System)* second edition, edited by Dadan Muttaqin, et. al. Yogyakarta:UII Press.

Blackburn, Susan. 2004. *Women and the State in Modern Indonesia.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bose, Christine E and Rachel Bridges Whaley. 2001. "Sex Segregation in the US Labor Force." Pp. 228-239 in *Gender Mosaics*, edited by Danna Vanoy. California: Roxbury Publishing Company.

Bowen, John R. 2003. *Islam, Law, Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning.* Cambridge: Cambridge Universtiy Press.

———.1999. "Legal Reasoning and Public Discourse in Indonesian Islam" in *New Media in The Muslim World: The Emerging Public Sphere.* Bloomington, Indiana: Indiana University Press

Brown, Collin. 2003. *A Short History of Indonesia: The Unlikely Nation.* Sydney: Allen and Uwin.

Bruinessen, Martin Van. 1996. "Islamic State or State Islam? Fifty Years after State-Islam Relation in Indonesia." Retrieved December 12, 2005 (http://www.let.uu.nl?~martin.vanbruinessen/personal/publications/State-Islam.htm).

Burgess-Jackson, Keith. 2005. "John Stuart Mill, Radical Feminist." Pp. 71-97 in Mill's *the Subjection of Women: Critical Essays*, edited by Maria H. Morales. New York: Riwman and Littlefield Publisher, Inc.

Coltrane, Scott. 2003. "Stability and Change in Chicano Men's Family Lives" in *The Social Construction of Difference and Inequality*. New York: Mc Graw Hill.

———, 2004. "Elite Careers and Family Commitment: It's Still about Gender." *Annal*, AAPSS 596:220. Retrieved September 19, 2005 (http://ann.sagepub.com/cgi/contents/abstract/596/i/214).

Coltrane, Scott and Michael Adams. 2001. "Men, Women, and Housework" in *Gender Mosaics*. California: Roxbury Publishing Company.

Corrin, Chris. 1999. *Feminist Perspective on Politics*. New York: Longman.

Crone, Patricia. 1999. "Weber, Islamic Law and the Rise of Capitalism." Pp. 247-272 in *Max Weber and Islam*, edited by Toby E. Huff and Wolfgang Schlucter. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Donner, Wendi. 2005. "John Stuart Mill's Liberal Feminism." Pp. 1-12 in Mill's *the Subjection of Women: Critical Essays*, edited by Maria H. Morales. New York: Riwman and Littlefield Publisher, Inc.

Eber, Paula Holmes. 2003. *Daughters of Tunis: Women, Family, and Networks in a Muslim City*, University of Washington: Westview Press.

Effendy, Bahtiar. 1998. *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia (The Transfromation of Islamic Political Thought and Practice in Indonesia)*. Jakarta: Paramadina.

Eisenstein, Zillah R. 1981. *The Radical Future of Liberal Feminism*. New York: Longman.

Esposito, John L. 1982. *Women in Muslim Family Law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Fineman, Martha Albertson. 1997. "Feminist Theory in Law: The Difference it Makes." In *Gender and American Law: Feminist Legal Theories*. New York: Garland Publishing, Inc

Friedrich, David O. 2001. *Law in Our Lives: an Introduction*. California: Roxbury Publishing Company.

Frug, Mary Joe. 1992. *Postmodern Legal Feminism*._ London: Routledge Press.

Fuwa, Makiko. 2004. "Macro level Gender Inequality and the Division of Household Labor in 22 Countries." *American Sociological Review* 69:751-767.

Geertz. Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Glencoe III: Free Press.

Hall, DGE. 1981. *A History of South-East Asia*. New York: St. Martin'a Press.

Harahap, Yahya M. 1999. "Informasi Materi Hukum Islam: Mempositifkan Abstraksi Hukum Islam (the Information of Islamic Law Material: Positifisation of

the Abstraction of Islamic Law)." Pp. 21-80 in *Kompilasi Hukum Islam dan Peradilan Agama (the Compilation of Islamic Law and Islamic Court)*, edited by Cik Hasan Basri et. al. Jakarta: Logos Waeana Ilmu.

Hartstock, Nancy. 1978. "Feminist Theory and the Development of Revolutionary Strategy" in *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press.

Hassan, Riffat. 1990. "Feminist Theology in Islamic Tradition" in *Ulumul Qur'an Journal* 4:48-49

Hefner, Robert W. 1999. "Islam and Nation in the Post-Suharto Era" in *The Politics of Post-Suharto Indonesia*. New York: Council and Foreign relation Press.

Hibri, Azizah al. 1982. *Women and Islam*. Oxford: Pergamon Press.

Higgins, Tracy E. 2005. "Reviving the Public/Private Distinction in Feminist Theorizing." Pp. 51-74 in *Women's Right: the Public and Private Dichotomy*, edited by Jurate Motiejunaite. New York: International Debate Education Association.

Hirsch, Susan F. 1999. *Pronouncing and Preserving Gender and the Discourses of Disputing in an African Islamic Court*. Chicago IL: The University of Chicago Press.

hooks, bell. 2000. *Feminist Theory: From Margin to Center*, second edition. Cambridge MA: South End Press Classic.

Hooker, MB. 1984. *Islamic Law in South-East Asia*. New York:

Oxford University Press.

Hoskins, Janet.1990. "Doubling Deities, Descent and Personhood: An Exploration of Kodi Gender Categories. Pp. 273-306 in *Island Southeast Asia*, edited by Jane Monnig Attinson and Shelly Erinngton. Tabford California: Stanford University Press.

Huff, Toby E. 1999. "introduction." Pp. 1-59 in *Max Weber and Islam*, edited by Toby E. Huff and Wolfgang Schlucter. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Humphreys, R. Stephen. 1991. *Islamic History, a Framework for Inquiry*. New Jersey: Princeton University

Jawad, Haifaa A. 1998. *The Rights of Women in Islam: an Authentic Approach*. New York: Mac Millan Press

Kadivar, Mohsen. 2003. "An Introduction to the Public and Private Debate in Islam." *Journal Social Research Islam: the Public and Private Sphere*, 70,3:661-662.

Kerber, Linda K and Jane Sherron de Hart. 2004. *Women's America: Refocusing the Past*. New York: Oxford University Press.

Khallaf, Abdul Wahab. 1985. *Kaidah-kaidah Hukum Islam (the Methodology of Islamic Law)*. Bandung: Perisai.

Kolig, Erich. 2001. "Modernisation Without Secularisation? Civil Pluralism, Democratisation, and Reislamization in Indonesia." *New Zealand Journal of Asian Studies* 3,2:17-41. Retrieved December 8, 2005. (http://www.nzasia.org.nz/journal/NZJAS-back-issues/

NZJAS-Dec01/kolig.pdf.)

Koning, Julliette et.al. 2000. *Women and Household in Indonesia: Cultural Nations and Social Practices*. Richmond Surrey: Carzon Press.

Kompas.2004a. "Mempertanyakan RUU yang Bias Jender (Questioning Gender Biases in the Legal Draft)." Octiber 6. Retrieved October 6, 2004. (http://www.kompas.com/kompas-cetak/0310/06/swara/605838.htm).

———.2004b. "Menyoalisasikan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (Socializing the Counter Legal Draft of the Compilation of Islamic Law)." October 11. Retrieved October 11, 2004. (http://www.kompas.com/kompas-cetak/0410/11/swara/1316378.htm).

Lev, Daniel S. 1971. *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institution*. Berkeley LA: University of California Press.

Liddle, William R. 1999. "Indonesia's Unexpected Failure of Leadership." Pp. 16-39 in *The Politics of Post-Suharto Indonesi*, coedited by Adam Schwarz and Jonathan Paris. New York: Council on Foreign Relations Press.

Lorber, Judith. 2001. *Gender Inequality: Feminist Theories and Politics*. Second edition California: Roxbury Publishing Company, 2001.

Lorde, Audre. 1983. "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House." in *This Bridge Called my*

back: Writings by Radical Women of Color. New York: Kitchen Table/Women of Color Press.

MacKinnon, Catherine A. 1997. "Difference and Dominance: On Sex Discrimination (1984)" in *Gender and American Law: Feminist Legal Theories*. New York: Garland Publishing, Inc.

Mahmood, Syed Thahir. 1987. *Personal Law in Islamic Countries*. New Delhi: Academy of Law and Religion

Maume Jr., David J. 2001. "Work-Family Conflict: Effects for Job Segregation and Career Perception" in *Gender Mosaics*. California: Roxbury Publishing Company.

Mernissi, Fatimah. 1991. *Women and Islam, an Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Blackwell Publishers.

Milovanovic Dragan. 1988. *A Primer in the Sociology of Law*. New York: Harrow and Heston.

Milstead, Betty. 1990. "Feminist Theology and Women In the Muslim World: an Interview with Riffat Hassan" *The Committee on South Asian's Women's Bulletin* 4:16-24.

Mintz, Jeanne S. 1961. *Indonesia A Profile*. Canada: D Van Nostrand Company.

Motiejunaite, Jurate.2005."Introduction" in *Women's Rights: The Public/Private Dichotomy*, edited by Jurate Motiejunaite. New York: International Debate Education Association.

Na'im, Abdullah A. 2002. *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book*. New York: Zed Book.

Nasir, Muhammad Abdun. 2004. *Positivisasi Hukum Islam di Indonesia (Positifisation of Islamic Law in Indonesia)* Mataram: IAIN Mataram Press.

Nussbaum, Martha C. 2000. *Women and Human Development.* Cambridge: Cambridge University Press.

————. 1999. *Sex and Social Justice.* New York: Oxford University Press.

Okin, Susan Moller.1979. *Women in Western Political Thought.* Princeton NJ: Princeton University Press.

Orbuch, Terri L and Sussan G. Timer. 2001. "Differences in His Marriage and Her Marriage" in *Gender Mosaics.* California: Roxbury Publishing Company.

Palmiet, Leslie. 1986. *Understanding Indonesia.* Brook Field Vermont: Gower Publishing Company.

Phillips, Anne. 1987. *Feminism and Equality.* Oxford: Basil Blackwell.

Reinhariz, Shulamith. 1992. *Feminist Methods in Social Research.* New York: Oxford University Press

Reskin, Barbara. 2003. "The Effects of Affirmative Action on Other Stakeholders" in *The Social Construction of Difference and Inequality*, New York: Mc Graw Hill.

Ricklefs, M.C. 1999. *A History of Modern Indonesia: C.1300 to the Present.* California: Stanford University Press.

Ritzer, George. 1996. *Sociological Theory*, fourth edition. New York: Mac-Graw Hill Companies, Inc.

Robinson, Kathreen. 2002. Gender Orders in Some Societies of the Indonesian Archipelago." *Kultur* 2:1-20.

Rubin, Lilian B. 2003. "Families on the Fault Line: America's Working Class Speaks About the Family, The Economy, Race and Ethnicity" in *The Social Construction of Difference and Inequality*. New York: Mc Graw Hill.

Sadzali, Munawir. 1999. "Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam (Religious Court Court and The Compilation of Islamic Law)" in *Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia (Religious Court and The Compilation of Islamic Law In Indonesian Legal System)*, Second Edition. Yogyakarta: UII Press.

Schwarz, Adam. 2000. *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability* , second edition. Colorado: Westview Publisher.

———. 1999. "introduction:The Politics of Post-Suharto Indonesia. Pp. 1-15 in *The Politics of Post-Suharto Indonesi*, coedited by Adam Schwarz and Jonathan Paris. New York: Council on Foreign Relations Press.

Sinar Indonesia Baru. 2005. "Menag Batalkan Draf Kompilasi Hukum Islam (The Minister of religious Affair Annulled the Counter Legal Draft of the Compilation of Islamic Law)." Retrieved February 6, 2005. (http://www.hariansib.com/date18/inside9.htm).

Smith, Jane I. 1980. *Women in Contemporary Muslim Societies*. London: Associated University Press.

Soeyoeti, Zarkowi. 1999. "Sejarah Penyusunan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (the History of the Establishment of the Compilation of Islamic Law in Indonesia)." Pp. 53-63 in *Peradilan Agama dan Kompilasi nHukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia (Islamic Court and the Compilation of Islamic Law in Indonesian Legal System)* second edition, edited by Dadan Muttaqin, et. al. Yogyakarta: UII Press.

Walther, Wiebke. 1981. *Women in Islam*. Princeton and New York: Markus Wiener Publishing.

Weber, Max. [1904-1905] 1992. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Routledge.

Weisberg, D. Kelly. 1997. *Feminist Legal Theory: Foundation*. Philadelphia: Temple University Press.

Wolf, Diane L. 1992. *Factory Daughters: Gender, Household Dynamics and Rural Industrialization in Java*. Berkeley: University of California Press.

Wollstonecraft, Mary. 1992. *A Vindication of the Right of Women*. New York: Alfred A. Knopf.

Worley, Jeniffer Campbell and Dana Vannoy. 2001. "The Challenge of Integrating Work and Family Life" in *Gender Mosaics*. California: Roxbury Publishing Company.

Zainu'ddin, Ailsa. 1970. *A Short History of Indonesia*. New York: Praeger Publisher.

Index

A

Abdurahman Wahid 53
absolut 63
Abu Hanifah 163, 65
Abubakar 205, 60
Adam 125
affirmative action 22
Africa 178
agency 32
akhlaq 208
Al-Qur'an 63
Ali Said 211, 67
antropologi 25
Aqara Waraqain 147
Arab 36
archipelago 263
Arneil 227, 113

B

Baron 94
Base camp 39
Basyir 59, 60
Batavia 185, 38
Batavia Statuta 204
Berger 164, 15
Bertrantes Har Hzn 60
binary 118
Bisri 210, 66
Blackburn 253, 114
Borobudur 182, 35
Bowen 31, 32, 73
British 181, 189
Brown 183, 36, 37, 42
Bruinessen 225, 78, 82
Buddhism 182
Budha 35
Burgess-Jackson 91

C

C. van Vollenhoven 60
Chapter XII 172
charismatic domination 76
Cina 37
civil society 57
colonialism 188
Coltrane 169, 5, 21, 124,
committed 80
Compendium Freijer 60
Cotrin 87
Crone 159
Cut Meutia 187, 40
Cut Nyak Dien 187, 40

D

Darul Islam 190, 44
de fact 162
Denys Lombard 128
Devide et Impera 186
Dewi Sartika 187, 41
Dharma Wanita 217, 74, 137
dominance approach 98
Donner 232, 91
Dr. B. Keith Crew 146
Dr. Marybeth Stalp 146
DW Freijer 204

E

East 182
East Java 223
East Timor 182
Eber 25
Effendi 50
Egypt 173, 212
Eisenstein 229, 234, 87
eksplisit 74
Equal Rights Amandement 21
Europa 35, 36

Esposito 173
expressivist 79
Extralegal factors 9

F

Fatimah Mernissi 16
feminis 31
feminis jurisprudence 2
feminis liberal 7
Feminist Legal Theories 2
Fineman 97
five principles 190
Fleksibilitas 134
formal irrationality 76
framework 17, 18
Friedrich 177, 214, 30, 70
Frug 178, 31
fundamentalis 80
Fuwa 115

G

Gayo 31
Geertz 223
gender 31
gender-less society 97
geografis 34
Glory 181
God-revealed 163
Gospel 181
Gujarat 183, 36

H

Habibie 199, 54
Hadits 165
Hall 38
Hamzah Haz 55
Hanafi 208, 14
Hanbali 208, 14
Harriet Taylor 229, 87
Hartstock 227, 846
Hatta 180, 34
headscarf 196
Higgins 102
Hinduism 182
Hirsch 178, 31, 32
Hj. St. Nurdjannah 148
Hooker 164, 15
Hoskins 257, 118
Huff 58
Humphreys 177, 30

I

Ibnu Hanbal 163
ijtihad 163, 14
Imam Bonjol 187
imperealisme 34
independen 95
India 183
Indonesia 148, 161, 173
Indonesian Muslims Intellectual Association 225
inefisiensi 45
Inggris 35
inklusif 81
institusional 127
interpretasi 55, 67
intervensi 95
Iran 25
Islam 31, 38
Islamic court 58
Islamic Law 173
Islamisasi 36

J

J.J. Rousseau 229, 87
Jahiliyah 131
Jakarta 196, 45
Jakarta Charter 192, 46
Japanese 181
Jepang 35
Jilbab 196
job segregation 6
John Locke 229, 230, 87
John Stuart Mill 229, 87

K

Kadivar 168
Kalimantan 205, 61
Kartini 41
Kartosuwiryo 190
Kerber 153, 96
Khadijah 132
kiswah 27
Kolig 223, 81
Kolonial 43
kolonialisme 40, 74
komprehensif 132
Koning 160
konsensus 70
kontekstual 24
konvensional 59
Kristen 40, 51
kultural 139

L

landraad 61
legalize equality 145
Liddle 193, 47
Locke 87
Lorber 168, 170, 22
Lorde 170, 21

M

MacKinnon 239, 98
madzhab 208
Maftuh Basyuni 267
Mahmood 30
mainstream 86, 101
Malik 163
manhajiy 65
manifestasi 30
Marhaenism 188
Maroko 68
Mary Wolstonecraft 229, 87
maslahat 265
Masyumi 188, 42
Maume 156, 6
Max Weber 142
Megawati 200, 54
Mernissi 18
Mesir 25, 68
Milovanovic 220, 77, 136
Mintz 183, 36, 37
modernis 134
monotheism 190, 44
Morocco 212
Motiejunaite 18
mu'amalah 263, 64, 126
Muhammad 131
Munawir Sjadzali 67
Musdah Muha 129
Muslim 183
Muslims 144

N

Nahdhatul Ulama 200
Na'im 264, 75, 126
Nasir 198, 111
National Marriage Law 264
New Order Era 193, 198
Normativitas 130
NU 188, 200, 41
Nussbaum 22, 100, 101
nusyuz 159, 10, 27, 28

O

October 199
Okin 229, 89
Orbuch 171
Orbuch dan Timmer 23
Orde Baru 48
overlap 92

P

Pakistan 173, 25
Palmier 182, 35, 39
Pancasila 190, 44
Portuguese 181
positivist 79

Priesterraad 60
privat 8, 32
progressif 90
public policy 145

Q

Queen Balqis 201
Qur'an 160, 165, 201

R

Raden Ajeng Kartini 187, 41
Raqi 147
rasionalisasi 8
rationalization of law 158
Ratu Balqis/Sheba 55
recall 55
receptie 60
receptio in complexu 60
Reformasi 53
registered 80
Reinhartz 177, 31
Rekonsiliasi 45
religious court 58
reptesif 48
resistensi 34
Reskin 171
retorika 115
rhetoric 254
Ricklefs 183, 36
Riffat Hasan 16
Ritzer 153, 2
Robinson 160, 11

S

Sadzali 211
sameness 96, 97, 99
Scandivania 115
segregation 3
sekuler 49
Soeharto 47
Soekarno 34, 43
Statuta Batavia 59
Swahili 31
Syafi'i 163, 208, 14
syari'ah 163, 14, 63
syncreticm 80

T

tamkin 27
teologi 125, 132
Teuku Umar 187, 40
Timur Tengah 25, 36, 37
Turkey 212
Turki 68
turning point 36

U

Usmani 37

V

Van den Berg 205
Vannoy 156
vested interest 45
VOC 185, 38

W

wakaf 62
Walther 165, 16
waqf 162, 206
way of life 112
Weber 8, 24
Weisberg 153, 4
Wolf 11
Wollstonecraft 92
Worley 156

Y

yurisprudensi 70

Z

Zainu'ddin
183, 184, 191, 37, 38

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

M A T A R A M

Wardatun memaparkan secara apik sejarah Kompilasi Hukum Islam (KHI) Indonesia. Dengan menggunakan sosiologi hukum dari Max Weber dan perspektif sosiologi gender dari aliran liberal feminis, dia menantang pembaca untuk terjun dalam kancah penelusuran keadilan gender pada sebuah dunia yang kompleks.

– Benjamin Keith Crew, *University of Northern Iowa, USA*

Permasalahan ruang publik dan domestik dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) dapat dianalisis, baik dari sisi konteks maupun teksnya. Dalam stud ini, isu konteks difokuskan pada apakah KHI merupakan salah satu bukt bahwa agama yang notabene merupakan persoalan privat, di Indonesia diperluas menjadi persoalan publik, atau KHI sebenarnya tetap menjadikan agama sebaga persoalan privat, tetapi mendapatkan pengakuan politik dari negara. Sesungguhnya KHI adalah salah satu cara untuk mengekspresikan hubungan umat Islam Indonesia, baik dengan agama maupun negara. Berpijak pada teor dominasi dan sistem hukum versi Weber, KHI dapat dipandang sebagai sebuah usaha untuk mengalihkan dominasi tradisi Islam klasik ke dominasi hukum. Dalam hal ini, wewenang KHI difokuskan pada sistem hukum itu sendiri. *Syari'ah* atau *fiqh* adalah hanya salah satu dari beberapa sumber materiil KHI karena KH dianggap juga sebagai tradisi lokal masyarakat Indonesia.

Persoalan tekstual KHI berkenaan dengan rumusan yang secara kaku menetapkan pemisahan ruang publik bagi laki-laki dan ruang privat bag perempuan. Menurut KHI, laki-laki bertanggung jawab memberi nafkah keluarga sedangkan perempuan mengurus tugas rumah tangga. Kelalaian perempuan melaksanakan tugas rumah tangga dinilai sebagai ketidakpatuhan, sementara bagi laki-laki yang tidak dapat memenuhi kebutuhan finansial keluarga tidak ada konsekuensinya. Lebih jauh lagi, seorang perempuan bisa melepaskan hak untuk mendapatkan nafkah dari suaminya, jika dia bersedia.

TUN WARDATUN, lahir di Bima, 30 Maret 1977. Pendidikan dasar dan menengah diselesaikan di MI Nurul Ilmi Bima, 1987, MTsN I Bima, 1990, MA Jahrul Ulum Jombang, 1993. Gelar sarjana diperoleh dari Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1997. Master bidang hukum keluarga diraih dari IAIN Yogyakarta, 2000. Atas beasiswa *Fulbright Scholarship dan International Peace Scholarship* meraih gelar master bidang women studies dari University of Northern Iowa, USA, 2006.

Ibu dari tiga orang putra ini, sejak 2000 berkiprah sebagai dosen tetap Fakultas Syari'ah IAIN Mataram. Ia juga sekarang membidani devisi publikasi dan penelitian Pusat Studi Wanita (PSW) IAIN Mataram. Di samping mengajar, juga giat melakukan penelitian dan pelatihan tentang gender. Tulisannya tentang gender tersebar di beberapa buku kumpulan tulisan dan berbagai media serta jurnal. Setelah menjadi ketua penyunting jurna Istinbath, jurnal akademik di fakultas Syari'ah IAIN Mataram (2003-2004) kini menjadi ketua penyunting Jurnal *Qawwam*, sebuah jurnal bagi pengarusutamaan gender.

PUSAT STUDI WANITA IAIN MATARAM
Jl. Pendidikan 35 Mataram, NTB.
Telp. 0370-621298 Fax. 625337
Email: pswiainmataram@yahoo.com

ISBN 978-979-25-6392-4